POVIJEST EGIPATSKE CRKVE

(Sjedinjeni i nesjedinjeni Kopti)

Dr Kamilo Dočkal

U tom se djelu nalaze mnogi podaci o unutarnjem životu koptske crkve.[88]

4. U 13. stoljeću su ovi pisci:

a) Ćiril III. Ibn Laklakh, 75. aleksandrijski patrijar (1235—1243), koga koptski biskupi prisiliše na jednoj sinodi, da iskorijeni neke zloporabe;[89]

b) Tri brata, zvani Banai al Assal, koji dosta obogatiše kotpsku literaturu. Prvi od njih bio je Abul Faradž Ibn al Assal. On je bio egzeget. Napisao je »Recensio arabica quatuor evangeliorum« i »Introductio in epistolas beati Pauli« zajedno s biografijom sv. Pavla. Drugi je bio Assafi Abul Fadail Ibn al Assal, autor »Zbirke kanona«, te djela »Tractatus brevis de Trinitate et Unitate« i »Libri controversiarum«. Treći je Abu Ishakh Ibn Assal. Od njega potječu ovi spisi: »Collectio fundamentorum pietatis«, »Contemplatio abbreviata«, »Tractatus de usibus ecclesiasticis«, »Collectio sermonum«, »Index copticus verborum librorum liturgicorum et Evangeliorum« i »Commentarius in Apocalypsim«.[90]

c) Bulus al Busi, biskup iz Kaira, koji je napisao »Collectio Homiliarum pro festivitatibus«. Ove homilije često s pohvalom spominje i navodi Renaudot u djelu »Perpetuitè de la foi«.[91]

d) Abu Sakir Botrus ar-Rahib, đakon crkve sv. Marije u Kairu, koji je napisao djelo »Liber medelae«, kojemu je svrha dokazati božanstvo Kristovo.[92]

5. U 14. st. živjeli su ovi koptski pisci:

a) Makarije Presbyter, pisac jedne zbirke kanona.

---

[88] Ocu su povijest izdali B. Evetts i A. J. Butler u »Anecdota Oxoniensia« (Semitic series). P. VII. pod naslovom: »Abu Salih el Armeni: The churches and monasteries of Egypt attribued to Abu Salihthe Armenian«. Oxford 1895.

[89] E. Renaudot, op. cit. Str. 582—586.

[90] A. Mallon: »Ibn al Assal. Les trois écrivains de ce nom« u časopisu »Jornal asiatique«, Ser. X. t. VI. 1895. Str. 509—529.

[91] E. Renaudot, Pepétuité de la foi catholique touchant les sept sacrements« Paris 1711.

[92] Od ovog djela postoji codex autographus, pisan 1268., koji se sada nalazi u Nat. Biblioteci u Parizu (Cod. arab. 197).

b) Sams Ar-Riasah Abul Barakat Ibn Kabar (umro prije g. 1327). Glavno njegovo djelo je »Lampas tenebrarum«. To je neka vrst crkvene enciklopedije, podijeljene u 24 poglavlja. Prva dva poglavlja su dogmatička, pa raspravljaju de Deo uno et trino, de Verbo incarnato, o raznovrsnim kršćanskim sektama i o 17 krivovjerja, te napokon o nicejsko-carigradskom simbolu. 3. i 4. poglavlje radi o životu Kristovu, o apostolima, o osnutku crkve. Ostala poglavlja raspravljaju o zbirkama kanona, o svetim knjigama, o crkvenim piscima i njihovim djelima, o gradnji i posveti crkvi, o posveti oltara, o pripremi i posveti sv. ulja, o svetim redovima, o monaštvu, krstu, svetom oficiju, misi, korizmi i liturgičkim vremenima, ženidbi, pogrebu, o crkvenoj godini i koledaru, te o raznim liturgičkim običajima. — Osim ovog velikog djela napisao je Abul Barakat još ova djela: »Illuminatio intelligentiarum seu scientia fundamentorum«. (Djelo je razdijeljeno u dva dijela: dogmatički i moralni, na koncu su odgovori na pitanja Muslimana o kršćanstvu), »Responsio ad Mahumedanos et Judaeos de Trinitate et incarnatione«, »Tractatus brevis de libero arbitrio«, »Colletio homiliarum in festos dies«, »Lexicon coptico-arabicum« pod naslovom »Scala Magna«.[93]

c) Yahya Ibn Abi Zakaria s nadimkom Ibn Sabba ili Sabbag, pisac djela »Margarita pretiosa« (Džauharat an-Nafisah).[94]

6. U 15. st. Gabriel V. 81. patrijar aleksandrijski (1409—1428) izdao je Ritual, u kome se opisuju obredi sv. mise, sakramenata, monaški običaji itd.[95]

Iza 15. stoljeća nastaje propadanje koptske bogoslovne znanosti. Ne rađa se ni jedan veći pisac. Tek što su neki koptski svećenici izdali po koji katekizam. U 19. vijeku došli su Kopti pod utjecaj evropske kulture, pa i teologije (katoličke i pravoslavne). U novije je vrijeme iguman Filotej, arhiprezbiter u Kairu napisao katekizam: »Instructio incipientium in dotrina religionis«.

9. *Pokušaji sjedinjenja Kopta s Rimom.*

Diljem stoljeća bilo je više pokušaja, da se Kopti sjedine s katoličkom crkvom bilo grčkoga bilo latinskoga obreda.

Sredinom 12. st. kušao je takovo sjedinjenje stvoriti koptski svećenik Marko Ibn al Kanbar. On je branio potrebu

[93] Glavno djelo Abul Barakata »Lampas tenebrarum« u Graffin-Nau »Patrologia orientalis« T. XX. Str. 579—618 s uvodom od L. Villecourta, E. Tisseranta i G. Wieta. — »Collectio homiliarum« izdaše Kopti u Kairu 1914.

[94] Prvih 56 poglavlja izdao je J. Perier u »Patrologia orientalis« (Graffin-Nau), Paris 1903 ss.

[95] E. Renaudot, op. cit. Str. 610 s.

aurikularne ispovijedi, koja je kod Kopta tada otišla u zaborav. On si je stvorio stranku, pa je poveo pregovore s melkitskim patrijarom u Aleksandriji, no bez uspjeha.[96]

U 13. st. dođe do nekog približenja Kopta sa Sv. Stolicom rimskom. Patrijar Ćiril III. pokazivao je g. 1237. neku volju sjediniti se s Rimom. Većeg uspjeha nije bilo.[97]

a) Sjedinjenje na saboru u Fiorenci.

U 15. st. u vrijeme ferraro-fiorentinskog sabora radilo se i o uniji s Koptima. Odmah drugi dan iza proglašene grčke unije dne 7. srpnja 1439. upravi papa Eugen IV. pismo Koptima u Jeruzalemu i u ostalim istočnim krajevima (Egiptu i Abesiniji), da im saopći veselu vijest o polučenoj uniji s Grcima. U tom listu hvali Grke, što su došli u velikom broju i što su ozbiljno raspravljali o prijepornim pitanjima. Papa uznosi uspjeh unije, no dodaje, da posao još nije gotov, jer treba k jedinstvu privesti i druge kršćanske narode Istoka. Nekoliko tjedana kasnije, dne 28. kolovoza 1439. posla papa na Istok spretnog i mudrog franjevca Alberta da Sarteano. On je imao istočnim patrijarima, pa i aleksandrijskomu, saopćiti sretan uspjeh unije s Grcima, a usput je imao pozvati na sjedinjenje Monofizite u Egiptu i Abesiniji.[98] U Kairu primi oca Alberta koptski patrijar Ivan XI. (1428—1452). Albert uruči patrijaru papino pismo, na koje on odmah i odgovori. Patrijar Ivan u svom odgovoru, koji nam se sačuvao, izriče papi svoje duboko štovanje, pače i podložnost. Patrijar zahvaljuje papi na njegovu pismu, divi se polučenoj uniji s Grcima, pa u Rim kao svog izaslanika šalje opata Andriju iz samostana sv. Antonije u pustinji, te povjerava ocu Albertu »neke stvari, koje se ne mogu napisati«.[99] Opat Andrija ovlašten je s ocem Albertom, da u njegovo ime provede uniju. Koptsko poslanstvo pod vodstvom opata Andrije dodje 26. kolovoza 1441. kroz vrata sv. Nikole u Fiorencu zajedno s etiopskim poslanstvom iz Jeruzalema, gdje bijahu svečano dočekani od papinskog dvora. Prvi su od pape primljeni Kopti, i to dne 31. kolovoza 1441. Saborski spisi sačuvaše nam izvještaj o ovoj audienciji, te govor, što ga je opat Andrija održao pred papom. Andrija je govorio arapski, dok je njegov govor na latinski preveo papin tumač Flavije Biondo. Andrija je počeo govor svečanim ispovijedanjem vjere u primat Namjesnika Kristova. Onda je opisivao žalosne posljedice ras-

---

96 S. Congregazione Orientale, Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di rito orientale. Roma 1942. St. 35 s.

97 »Statistica con cenni storici ...« ibid.

98 P. Severiano Salaville »Armeni, Siri, Copti et Etiopi nella luce del Concilio Fiorentino« u L'Oriente christiano e L'Unitâ della Chiesa«, Roma 1938. N. 5 Str. 141.

99 Enrico Cerulli, Eugenio IV. e gli Etiopi al Concilio di Firenze nel 1441, Roma 1933. Doc. Nr. 18 Str. 354.

kola u istočnoj crkvi.[100] Opat Andrija predao je papi Eugenu vlastoručno pismo patrijara Ivana XI. u arapskom jeziku, koje nam se u originalu sačuvalo u srebrnoj kaseti Biblioteke Mediceo-Laurecijanske, gdje se opat Andrija ovlašćuje za sklapanje unije.[101]

U vrijeme dok se proučavala unija s Koptima, pođoše oba poslanstva koptsko i etiopsko na poziv papin u Rim, kamo su stigli dne 10. listopada i gdje su bili ukonačeni u S. Lorenzo in Damaso. Posebnom dozvolom papinom mogli su i izvan uobičajenog vremena vidjeti glasovite relikvije muke Isusove, među njima osobito Veronikin rubac. Nakon povratka iz Rima radilo se dalje na utvrđivanju dekreta unije. Konačno bude dne 4. veljače 1442. sklopljena unija s Koptima u fiorentinskoj crkvi Santa Maria Novella. Dokumenat, potpisan od pape Eugena IV. i opata Andrije iz samostana sv. Antuna u pustinji egipatskoj i njegovih pratilaca, zove se »Decretum pro Jakobitis«, a počinje riječima »Cantate Domino«. Dekret je sastavljen u latinskom i arapskom jeziku. Ovaj dekret sadržava sve unijske točke iz dekreta s Grcima i Armencima, osim toga sadržava jednu podrobniju vjeroispovijest, popis kanon. knjiga staroga i novoga Zavjeta, priznanje prvih šest ekumenskih sabora i svih ostalih ekumenskih sabora na zapadu, formulu konsekracije, te priznanje valjanosti i četvrtomu braku.[102]

Šteta, što ovako pomno sklopljena unija nije imala uspjeha u Egiptu, nego je ostala na papiru.

b) Pregovori Kopta s Gregorijem XIII. i Sikstom V.

Novi ozbiljan pokušaj sjedinjenja Kopta s Rimom zbio se koncem 16. stoljeća za pape Gregorija XIII., Siksta V. i Klementa VIII. Sve originalne isprave o ovom pokušaju izdao je Vincenzo Buri S. J. u svom djelu »L'unione della chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII.« (Roma, 1931). Imajući pred sobom sve dokumente između Kaira i Rima (arapske u latinskom prijevodu O. Alberta Vaccari-a), možemo točnije opisati tijek ove unije.

Iza uspješne misije O. Ivana Krstitelja Eliana kod Maronita počeše u Rimu pomišljati, da pokušaju uniju s Koptima, to više što je svoju pomoć obećao francuski konzul Paolo Mariani. Ocu Elianu stavljeno je u dužnost, da iza obavljena posla na Libanonu g. 1582. pođe u Egipat i ondje poradi za sjedinjenje Kopta s katoličkom crkvom. O. Eliano došao je po nalogu pape Gregorija XIII. u Kairo, gdje se nastanio u kući francuskoga konzula Pavla Mariani, pa je započeo

[100] P. Severiano Salaville, op. cit. St. 142.

[101] Enrico Cerulli, op. cit. ibid.

[102] Dr. K. Dočkal, »Povijest općeg crkvenog sabora u Ferrari i Fiorenci«, Zagreb 1940. Str. 105—114.

pregovore s koptskim patrijarom Ivanom, 66. u nizu aleksandrijskih patrijara.[103] Patrijar Ivan je bio čovjek dobre volje. Lijepo je primio papinog legata, te sazvao svoje učenije svećenike. Raspravljalo se o svemu, što dijeli Kopte od Rima: o jednoj i dvije naravi u Kristu, o izlasku Duha Svetoga, o Trisagiju, o ugledu kalcedonskog sabora, o dogmatskom pismu Leona Velikoga, o štovanju Dioskura aleksandrijskog. Pregovori nisu bili laki, jer su se Kopti ustručavali priznati dvije naravi u Kristu, da ne bi pali u herezu Nestorijevu, nauku o Duhu svetom poprimili su od Grka, s Maronitima su imali krivi Trisagion, zabacivali su kalcedonski sabor, Leona Velikoga su osuđivali kao heretika, dok su Dioskura štovali kao svetog. Trebalo je prizvati iz Rima još jednog vrsnog teologa iz reda Družbe Isusove u pomoć. Trebalo je pribaviti iz Rima teoloških knjiga i dobrog tumača. U pomoć dođe Isusovac Francesco Sasso. Papa Gregorij XIII. uputi patrijaru Ivanu izravno pismo s pozivom na sjedinjenje. Pregovori su se vodili s većom voljom ili u stanu francuskog konzula ili u stanu patrijara u prisutnosti triju biskupa, te generalnog vikara, čovjeka učena, koji je bio na naukama na sveučilištu u Padovi, te koji je uživao posebno povjerenje Rima. Kod nekih sjednica bili su prisutni i laici (3 narodna prvaka i 20 drugih što svećenika što svjetovnjaka). Pregovori se vodiše preko zime g. 1583. i rano u proljeće 1584.[104]

Patrijar sa svojim savjetnicima predloži Sv. Stolici ovu formulu vjeroispovijesti, poslanu po OO. Elianu i Sassu u arapskom jeziku, a prevedenu na latinski od biskupa Mojsije: »Vjerujemo i ispovijedamo i govorimo, da se je osoba Sina vječnoga sjedinila s pravim tijelom, uzetim od Marije Djevice i pravom razumnom dušom t. j. s naravi čovječjom potpunom, bez grijeha, i da se s tom naravi sjedinila osoba božanska sjedinjenjem savršenim; a ne govorimo dvije naravi iz straha, da se ne kaže, da si iza sjedinjenja još dvije osobe, i da se tako ne zaniječe tajna sjedinjenja... ispovijedamo i tvrdimo i vjerujemo, da je on jedan utjelovljeni Bog, jedan Gospodin i jedan Krist; Bog i čovjek zajedno, i da njegovo božanstvo nije nikada odijeljeno od čovječanstva, pa ni za tren oka, i da je on svojom voljom činio djela božanska i čovječja bez nesuglasice od časa svoga začeća sve do vijeka vijekova.«[105]

---

103 Giovanni Battista Eliano je rodom Židov iz Aleksandrije. Obrativši se na katoličku vjeru stupio je u red oo. Isusovaca. Njemu je dana dužnost, da kao istočnjak radi u istočnim misijama. Dva je puta bio kod Kopta: god. 1562. po nalogu pape Pija IV. s O. Kristoforom Rodriguezom, te god. 1582. po nalogu pape Gregorija XIII. Oba puta bila su bez uspjeha. Što više sam je život Elianov bio u pogibelji. Prvo putovanje opisano je u »Historia Societatis Jesu« i u djelu Rabbath, Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient. Paris 1907. Drugo je prema dokumentima opisao Vincenzo Buri S. J. u djelu »L'Unione della chiesa Copta con Roma sotto Clemente VIII.« Roma 1931.

104 Vincenzo Buri, op. cit. Doc. 1—5. Str. 136, 141—147. Tu su listovi o. Ivana Krst. Eliano Generalu Družbe Isusove iz Kaira od 23. X. 1582., list pape Gregorija XIII. O. Elianu od 22. X. 1583., list. oo. Ivana Krst. Eliano i o. Francesca Sasso Kardinalu od sv. Severine od 13. I. 1584. i list istih otaca istomu kardinalu od 3. II. 1584.

105 Vincenzo Buri S. J. op. cit. Doc. 6 Str. 147. Tu je štampan talijanski prijevod, učinjen s arapskoga po biskupu Mojsiju.

Oci Isusovci Eliano i Sasso poslaše dne 3. veljače 1584. formulu u Rim. U Rimu učiniše neke ispravke.[106] Patrijar je bio spreman, da potpiše propisanu formulu. No u noći, uoči dana, kad je imao to učiniti, iznenada umre (u ožujku 1584). Misli se, da su ga otrovali protivnici unije. Brzo iza toga umre i papa Gregorije XIII. (1585). Tako se pokušaj sjedinjenja naglo prekine.

Međutim dobro sjeme, bačeno od pape Gregorija XIII., počne klijati za velikog njegova nasljednika Siksta V. (1585—1590). Dne 20. travnja 1590. upravi papa Siksto V. pismo Gabrijelu, novomu patrijaru koptskomu, kojim ga poziva na sjedinjenje.

U tom listu spominje, kako je patrijar Ivan već priznao svetu i apostolsku crkvu rimsku kao majku i učiteljicu svih crkava, a rimskoga papu kao namjesnika Kristova na zemlji i vrhovnog glavara crkve. Priznao je, da se rimskome papi imadu pokoravati svi, ne samo vjernici, nego i pastiri, jer je Pastir stih, pa i patrijara, koji imadu dužnost naloge rimskog pape slušati i jedinstvo crkve čuvati. Patrijar Ivan je priznao da imade primati iz Rima svijetlo, kao što mjesec prima svjetlo od sunca. Papa Gregorije da je pohvalio patrijara za njegovo pismo i poslao mu Ivana Krstitelja Vecchietta, Fiorentinca, da s njime dokrajči posao unije. No Gospodu se svidjelo da pozove k sebi i Ivana i Gregorija. Zato mu sada iznova šalje Ivana Vecchietta, jer je čuo, da je novi patrijar osobito zauzet za istinu i za jedinstvo crkve Kristove.[107]

Posebno pismo upravi papa Siksto i generalnom vikaru aleksandrijskog patrijara moleći ga, neka nastoji sklonuti patrijara, da dokrajči započeti veliki posao sjedinjenja. I njemu preporučuje Ivana Vecchietta.[108] Patrijar Gabrijel primi lijepo papina legata i započe pregovore. Vecchietto se vrati u Rim, da izvijesti papu o svom radu. No u to umre Siksto V. (1590).[109]

---

106 Vincenzo Buri našao je u arhivu »Fondo Borghese« jedan izvještaj Kongregaciji o ovoj vjeroispovjesti s ispravcima in margine, bez adresata i bez oznake dana. Ispravci potječu vjerojatno iz ruke O. Toleda. Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 6. Str. 148.

107 Pismo pape Siksta V. datirano je 20. IV. 1590. a upravljeno »Venerabili fratri Patriarchae Alexandrino«. Pismo je važno, jer iz njega saznajemo za sadržaj lista aleksandrijskog patrijara Ivana Gregoriju XIII. Papa reproducira sadržaj lista: »Earum vero litterarum summa erat, ipsum Romanum Pontificem Catholicae Ecclesiae episcopum esse, et impositam a Deo personam sustinere, orthodoxos reges omnes ei subesse, data eidem esse a Christo in Petri persona claves Regni coelorum, eundem non modo fidelium Pastorem, sed Pastorum omnium caput esse...« Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 7. str. 150 ss.

108 Ovo pismo pape Siksta V. datirano je također 20. IV. 1590., a upravljeno je »Dilecto filio Vicario venerabilis fratris Patriarchae Alexandrini in spiritualibus generali«. Papa ga moli, neka nastoji: »ut venerabilis frater modernus Patriarcha Alexandrinus... Romanae Ecclesiae quam primum adharere ejusque constitutionibus et ritibus ac sanctorum Patrum traditionibus concors in omnibus esse, Principatumque ejus in Ecclesia, ut decet profiteri velit.« Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 8. Str. 153.

109 Papa Siksto upravio je dva pisma na Istok, jedno novomu patrijaru Gabrijelu, a drugo njegovu generalnom vikaru. U tim listovima po-

Njegovi nasljednici Urban VII., Gregorije XIV. i Inocencije IX. slijedili su brzo jedan za drugim u roku od dvije godine, tako da je tek Klement VIII. (1592—1605) mogao posvetiti unijskom radu doličnu pažnju. A on je to i učinio.

c) Sjedinjenje za Klementa VIII. i Pavla V.

Klement VIII. posla g. 1592. ponovno u Kairo kao svog legata Ivana Baptistu Vecchietta. Taj ponese sa sobom tri papina pisma: jedno samomu patrijaru Gabrijelu, 97. u nizu koptskih patrijara, nadalje njegovu generalnom vikaru, te vikaru aleksandrijskom. Papa moli, neka patrijar pošalje u Rim poslanike, koji će imati punomoć sklopiti uniju.[110] U lipnju g. 1594. pošalje patrijar Gabrijel u Rim tri svoja legata: svećenike Josipa i Abdelmessiju, monahe iz samostana sv. Makarija u egipatskoj pustinji, te Barsuma, sina Amirurdarlela iz obitelji Elahim, arhiđakona patrijarške crkve sv. Marka u Aleksandriji. Ovaj je potonji bio podjedno zastupnik Ivana, patrijarškog vikara u Aleksandriji, koji je nosio naslov »kommos« (iguman, latinci prevode sa archipresbyter).[111]

---

kaza se papa smionim i odrješitim, kad veli »Fraternitas tua intelliget, Romanam Ecclesiam de omnibus judicare et a nemine judicari, ac utriusque gladii habere potestatem, et caeteris judicandi potestatem impertiri.« Dalje veli patrijaru: »Dok su tvoja i ostale pokrajine bile podložne općoj crkvi katoličkoj i dok su slušale riječi Rimskog Pape, cvale su muževima, slavnim svetošću vjere, čistoćom nauke i sjajem krijeposti, koji su kao najveći junaci Kristovi ubrojeni u red svetaca. Otkad su pak otpale od dužne poslušnosti crkvi i štovanja rimskih biskupa, nesamo da su pale u javne i privatne nevolje, nego i u najsramotnije ropstvo, što bez suza ne možemo spominjati.« Sr. V. Buri op. cit. Doc. 7. Str. 150—155.

110 Listovi Klementa VIII. patrijaru Gabrijelu, njegovu generalnom vikaru i vikaru grada Aleksandrije, pisani su dne 27. III. 1592. Papa ističe, da je misao na sjedinjenje s Koptima prva misao njegova pontifikata. Sjeća na uniju sklopljenu s Koptima u Fiorenci. Sjeća na pregovore započete po papi Gregoriju i Sikstu, pa moli nastavak pregovora: »Mittasque tuorum aliquem cum litteris et mandatis Romanae ejusdemque catholicae et apostolicae Ecclesiae fidei agnoscendae et profitendae causa, veterisque in caritate et fidei sinceritate conjunctionis renovandae.« Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 9. Str. 155. s.

111 U Biblioteci Nacional. u Fiorenci našao se talijanski prijevod pisma patrijara Gabrijela, koje počima riječima: »U ime Oca i Sina i Duha Svetoga Amen. Ocu časnih otaca i glavi vjernih svećenika i pastiru pastira dobrih. Slava Bogu vječnomu, zdravlje Gospodinu od Boga zdravlja ...« Sr. V. Buri op. cit. Doc. 15. Str. 167. — U »Fondo Borghese« našlo se još jedno pismo patrijara Gabrijela Klementu VIII., gdje ovaj moli materijalnu pomoć: »In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Osculor terram inclinoque staturam meam peccatricem infra sanctissimos pedes paternos atque dominicos patris patrum, capitis capitum ac Patriarcarum, tertiidecimi apostolorum et quinti evangelistarum, qui sedet super sedem Romanam Petri, tenens claves januarum regalium ...« List nam daje uvid u bijedno stanje Kopta: »Ecclesiae nostrae, monasteria, monachi, orphani atque viduae nostrae pauperes sunt antique egeni. Dicta ecclesiae ruunt propter inopiam. Pauperes quoque injecti sunt in carceres, propter tributa nihil possident, cruciantur angustianturque propter nomen Christi.« Sr. V. Buri. op. cit. Doc. 16. Str. 169. s.

Patrijarini legati izjaviše u ime njegovo, da priznavaju Papu za namjesnika Kristova, za vrhovnog glavara katoličke crkve i za nasljednika sv. Petra, kome je Gospodin predao vlast vezati i odrješavati, te dodaše: »Kako je Petar bio glava apostola, kako je ova rimska crkva glava ostalih crkava, tako si Ti glava svih patrijara i svih vjernika, i tebi treba da svatko bude podložan; jer tko ne sluša tebe, ne sluša Krista, koji Te je izabrao. Zato Ti mi sada iskazujemo čast, štovanje i poslušnost, pa smo spremni učiniti sve ono, što nam od Boga poučen naložiš. Sulšajući tebe prihvatit ćemo, štogod nas budeš učio, i osudit ćemo, štogod budeš po riječi Gospodnjoj smatrao da osudimo. Znaj, da mi ovo govorimo ne drukčije nego sam patrijar, koji nas je ovamo poslao. A kad se vratimo k patrijaru, on će s pukom svojim najradije izvršiti naloge, da se ovim dogovorom aleksandrijska crkva za uvijek spoji s rimskom vezom ljubavi.[112] Sličnu je izjavu pismeno dao i Barsum, djakon patrijarške crkve sv. Marka u Aleksandriji, u ime aleksandrijskog kommosa Ivana.[113]

Patrijarini legati predali su u Rimu svoje vjerodajnice. Nakon potrebnih pregovora biše egipatski legati pripušteni svečanoj sjednici kardinalskog zbora, gdje su se u ime patrijara odrekli krivovjerja i položili vjeroispovijest. Svečan čin obavio se dne 15. siječnja 1595. u papinoj palači u prisutnosti pape Klementa VIII., 24 kardinala, brojnih biskupa i svjetovnih velikaša (vojvoda Fridrik de Cesis, vojvoda Lotar de Poli i dr.). Abjuraciju i profesiju vjere pročitao je u arapskom jeziku Leonard Abel, biskup sidonski, a u latinskom tajnik kardinala Sv. Severine Julija Antuna Santori-a u prijevodu što ga je sačinio Silvije Antoniano, »magister Camerae Papae et secretarius Brevium Principum«. Iza toga poljubiše legati sveta evanđelja, koja su bila položena na jastuku od crvenog baršuna pred papom, te papine noge.[114]

Sada je trebalo, da patrijar lično potvrdi rad svojih legata. U tu svrhu vratiše se legati u Kairo. S njima je kao papin poslanik pošao Jeronim Vecchietti, dok je već prije u Kairo došao njegov brat Ivan Krstitelj Vecchietti.[115] Patrijar pregleda spise, te radosna srca odobri sve. Patrijar sabere sinodu u gradu Ebnub, u samostanu sv. mučenika Boktora, te u

[112] V. Buri, op. cit. Doc. 20. Str. 173. s. Izjavu potpisaše »Ego sacerdos Josephus, monachus monasterii S. Macarii, discipulus atque legatus dicti Patriarchae« i »Ego sacerdos Abdelmessia, monachus monasterii S. Macarii, discipulus atque legatus dicti Patriarchae«.

[113] On se potpisuje ovako: »Ego Barsum, Diaconus Ecclesiae S. Marci Alexandriae, missus a Joanne, Commos Patriarchae Alexandriae«. Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 21. Str. 174.

[114] Opis svečanosti zabilježili su papinski tajnici. Tri ovakova opisa objelodanio je V. Buri, op. cit. Doc. 17, 18, 19. Str. 171. ss. Izvještaje o svečanosti sastaviše tajnici Anselmo Dandino, Nicola Antonelli i Alaleone.

[115] Braća Giovanni Battista Vecchietti i Girolamo Vecchietti bili su fiorentinski trgovci. Oni su boravili na Istoku radi svojih trgovačkih poslova, pa su usput bili podjedno i legati Sv. Stolice u vrijeme Gregorija XIII. Siksta V. i Klementa VIII. Oni su radili mnogo i na samoj uniji. Pape se u svojim brevima izražavaju o njima vazda s mnogo hvale, pa se iz njih vidi, da su bili njihovi pouzdanici ... Sr. V. Buri, op. cit. Str. 133.

tri primjerka potpiše akt sjedinjenja, poslan iz Rima. Bilo je to u siječnju 1597.

Akt sjedinjenja potpisaše: Bazilije, biskup grada Elfaien i Behnasaure; Atanazije, biskup grada Estre u gornjem Saidu, kommos Gabriel, kommos Josip, kommos Abdelmessia, kommos Mira, kommos Sleiman, kommos Petar, kommos Marko kommos Jakob, prezbiter Georgije, prezbiter Abraham, prezbiter Ebaid, prezbiter Gabrijel, đakon Sleiman, đakon Teodor, đakon Izak, đakon Ekladije, đakon Georgije, đakon Ibrahim, đakon Jakob, Hasballach i Mancura, đakon Ilija,đakon Sleiman, đakon Mihael, đakon Surian, đakon Abdelsacid. — Spis su kasnije pregledali i potpisali pod drugim datumom Ivan Biblaui, Fadallach, Mansur, đakon Belnon, kommos Gabrijel. Naknadni potpisi učinjeni su pred Jeronimom Vecchietti. Akt sjedinjenja bio je sastavljen u tri primjerka: jedan za papu, jedan za Kairo, a jedan za Aleksandriju. Akt su vidirali Simon Bourellus, francuski konzul »pro sua Majestate christianissima«, Jeronim i Ivan Krstitelj Vecchietto, te Benedikt de Nigro, sin Nikole Genoveškoga.[116]

Uvod spisa je koptski, a nastavak arapski. Patrijar piše papi radosno o sklopljenoj uniji te veli: »Već je sjedinjena aleksandrijska crkva s rimskom, sjedinio se ud sa glavom svojom: neka živi uvijek u jedinstvu Oca, Sina i Duha Svetoga. Neka bude isključen iz zbora vjernika svaki, koji se ovomu protivi, neka bude proklet od Boga i ljudi i neka bude predan Sotoni, dok se ne opameti i ne vrati na put istine i života i obdržavanje ove ispovijesti vjere Kristove! Obećajem, zavjetujem se i prisižem, da ću ovu ispovijest cijelu i neoskvrnjenu sve do posljednjeg daha života uz Božju pomoć najstalnije držati i ispovijedati, i nastojati, da ju drže, uče i naviještaju i moji podložnici, i svi, koju su mojoj brizi povjereni. Tako mi pomogao Bog i ova sveta Evanđelja!«[117]

Kad su iz Kaira došli novi legati, i to: Gabrijan, monah samostana Elmharak, svećenik Gabrijan, monah samostana Elthari, te Barsum, arhiđakon crkve sv. Marka u Aleksandriji, održana je u papinskoj palači u Kvirinalu svečana sjednica, na kojoj legati pročitaše pismo patrijara Gabrijela, te u njegovo ime položiše vjeroispovijest u prisuću pape Klementa VIII., brojnih kardinala, biskupa i rimskoga puka dne 25. lipnja 1597.[118]

---

[116] Cijeli tečaj svečanosti, kao i cijeli tekst potvrde unijske vjerohvale, pa se iz njih vidi, da su bili njihovi pouzdanici ... Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 24. Str. 180—187.

[117] V. Buri, op. cit. Doc. 24. Str. 182.

[118] Pisma patrijara Gabrijela papi Klementu, jedno od siječnja 1597. bez naznake dana i drugo od 14. siječnja 1597. u latinskom i talijanskom prijevodu štampao je V. Buri, op. cit. Doc. 25, 26, 27 i 28. Str. 188—198. Posljednje pismo počima: »In nomine ... Humilis Gabriel, servorum Christi minimus et indignus, sed per misericordiam Dei ejusque incomprehensibilia judicia Patriarcha magnae civitatis Alexandriae; Sanctitati tuae salutem precatur, pater spiritualis, pater Patrum et princeps principum, et maxime sacerdotum, pastor pastorum ...« a svršava: »Scriptum est in regione meridionali in civitate Ebnub, feria tertia benedicta, nona mensis Thubae anno SS. MM., quorum benedictiones largiatur nobis Deus, Anno 1313, hoc est anno Domini 1597, 14. mensis Januarii«. — Imena legata se pišu dvojako. Sami se potpisaše na dekretu unije Gabrianus. Latinski ih prevodilac piše Gabriel.

Da se sklopljena unija utvrdi i uzdrži, osnuje papa Klement u Rimu posebni kolegij za Kopte pod imenom »Collegium Aegyptiacum«, da se u njemu uzgoje budući koptski misionari. Zato pozva 7. listopada 1602. patrijara Gabrijela, neka pošalje u Rim nekoliko dječaka darovitih i iz dobrih obitelji. S njima neka pošalje dva ili tri koptska svećenika, vješta koptskom i arapskom jeziku, te koji poznaju nauku i znanost latinske crkve, da budu učitelji i odgojitelji djece. Za latinski i talijanski namjestit će papa svoje učitelje.[119] Koptski legati zadržani su u Rimu kao legati i dalje. Od ovih je Barsum stekao posebno povjerenje radi svoje svetosti i učenosti, te je postao član papinog dvora (»domesticus noster et oculatus testis«). Međutim među legatima dođe do nesuglasica. Velika protekcija Barsuma uzbudi zavist u vođi koptske misije kommosu Gabrianu ili Gabrijelu. Pod izlikom, da ide u Španiju, uteče iz Rima i pobjegne g. 1600. u Egipat. I tu učini ono, što je učinio Marko Eugenik efeški iza sklopljene unije s Grcima. Kommos Gabrijel el Moharraki stade buniti monahe i puk protiv sklopljene unije. Unija nije bila prekinuta, nu iza odlaska Gabrijela ne dođe više ni jedan Kopt u Rim. Sad su se u Rimu počeli bojati i Barsuma. No njemu ipak uspije ostati na papinom dvoru do smrti pape Klementa VIII. (1605). U listopadu vrati se Barsum u Egipat, i tu mu se zameće trag.[120]

God. 1603. umre koptski patrijar Gabrijel, a naslijedi ga patrijar Marko, 98. u nizu aleksandrijskih patrijara. Taj se s početka činio prijatelj unije. To se jasno vidi iz sačuvanih dokumenata.[121] No već god. 1605. počeše u Rimu sumnjati o

---

119 Ovu misao dao je papi sam patrijar Gabrijel u jednom listu, pisanom »die nona mensis Thubae anno 1313.« Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 28. Str. 196. Papa Klement osnuje kolegij breveom od 7. X. 1602. Tu javlja: »Jamque collegium Aegyptiacum ereximus, in quo pueri vestri in sancto timore Dei educentur et bonis artibus ac disciplinis erudiantur«. Sr. Buri, op. cit. Doc. 12. Str. 159. s.

120 Barsum je igrao važnu ulogu kod sklapanja unije, a možda isto takovu i kod raspada unije. Bio je arhiđakon crkve sv. Marka, nećak kommosa iz Aleksandrije. U prvoj misiji zastupao je svog strica. U drugoj samog patrijara. Da je u njega bilo diplomatske vještine, vidi se po tom, što je on bio član obiju misija, dok su druga dva legata mijenjana. Od g. 1579. do 1605. bio je u Rimu izložena osoba, pa je rješavao sve, što se ticalo Egipta. Papa Klement se o njemu izražavao vazda vrlo laskavo. On je bio »Cameriere segreto« i »Ambasciatore«. On je podjedno bio vrhovni poglavar samostana, što ga je Klement podigao za Egipćane. — No za pape Pavla V. se Barsumov položaj izmijenio. Počele stizati tužbe na njega iz samog Egipta, da je čovjek sebičan, da si želi steći što više novaca. To su mnijenje imali o njemu i venecijski trgovci. Radi pohlepe za novcem tuži ga i njegov bratić kommos Georgije iz Aleksandrije. Pomalo izgubi Barsum sve časti, a konačno ga papa Pavao V. otpusti iz Rima. Sr. V. Buri, op. cit. Str. 130. s.

121 Novi patrijar Marko saopći svoj izbor papi Klementu VIII. poniznim pismom od 19. VI. 1603. U listu daje papi najveće i najuzvišenije naslove: Pater Patrum, princeps principum, Pater spiritualis, Angelus luminosus, comprehensor omnis scientiae et doctrinae, illuminator mundi

njegovim namjerama. Sad je došao na papinsku stolicu Pavao V. (1605.—1621.), pošalje u Kairo tri svoja legata, da na svoje oči ispitaju prilike. Bijahu to Jeronim a Castro Ferretto, generalni prokurator Kapucina, te braća Kapucini Feliks iz Macerate i Bernardin iz Appignana. Po njima pošalje papa preporučno pismo patrijaru Marku, njegovu tajniku, generalnom patrijar. vikaru i Georgiju, kommosu aleksandrijskom.[122] Medjutim ovo poslanstvo nije ni došlo u Kairo, jer su se prilike naglo promijenile.

Patrijar Marko pokazao se neprijateljem sjedinjenja, jer je skinuo jednog biskupa i jednog svećenika, te postavio skizmatika. Zato se protiv njega stvorila jaka stranka monaha, koji su bili odani uniji. Iz lista kommosa Fadlalle, upravljenog na papu Pavla V. razabiremo, da su monasi bili nezadovoljni s patrijarom, jer nije htio prihvatiti rimsku vjeroispovijest. Stranka je bila tako ogorčena, da je odlučila svrgnuti »lupum rapacem« i izabrati takova, koji će imati u sebi strah Božji.[123] Oporba se obrati na sultana i na francuskog konzula. Francuski je konzul na svoju ruku podupirao ovu stranku. Egipatski paša silom svrgne patrijara Marka, pošto ga je dao javno izbatinati, a onda ga pošalje u progonstvo. Izabran bude novi patrijar Ćiril.[124] Dne 28. listopada 1608. pošalje novi patrijar papi

---

itd. Spominje uniju između rimske i aleksandrijske crkve i želi od svega srca, da se ta unija ljubavi i sloge uzdrži. Iz ovog lista, kao i iz listova kardinalu s. Georgii i francuskom kralju Henriku IV. vidi se, da je prve dvije godine bio iskreni prijatelj unije. Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 37—39. Str. 211—221.

[122] Sva četiri pisma, datirana sa »Sexta Idus Aprilis 1606« nalaze se u djelu V. Buri-a, op. cit. Doc. 32—35. Str. 206—211. Papa šalje poslanike u Kairo, da učvrste uniju i da prenesu darove (kalež i nekoliko svećeničkih ruha) »Quibus etiam multa dedimus in mandatis, quae maximum momentum habent ad conservandam communionem, quam nuper cum sancta Romana Ecclesia, omnium matre et magistra, iniistis«. (Str. 207).

[123] List Kommosa Fadlalle papi Pavlu V. u talijanskom prijevodu štampao je V. Buri, op. cit. Doc. 57. Str. 258.

[124] Sve pojedinosti saznajemo iz lista francuskog konzula u Egiptu od 19. III. 1610. Francuski je konzul po višem nalogu nastojao, da se Kopti vrate u krilo katoličke crkve. Kadgod bi došao u Kairo, pohodio bi patrijara Marka i gledao ga sklonuti, da se odreče skizme i vrati sjedinjenju. No on osta tvrdokoran. Kad je g. 1609. bio u Kairu, dođoše k njemu (franc. konzulu) mnogi Kopti iz Damiette, predvođeni kommosom Fadlalla i biskupom jeruzalemskim te se počeše tužiti na patrijara, da je svrgao čestitog jednog koptskog biskupa katolika, a postavio skizmatika. Konzul se zauzeo za prognanog biskupa, ali bez uspjeha. Buntovnici se obratiše na turskog pašu. I konzul učini oštre korake kod paše u prilog sjedinjenih Kopta. Paša je odlučio suditi po tursku. Izvede patrijara na trg, pa ga dade izbatinjati (100 udaraca po tijelu, 100 po nogama), a onda ga dade zatvoriti. Paša odredi izbor novog patrijara. Videći među Koptima dvije stranke, odredi paša novi način izbora. Napiše na papirić dva imena, pa dade vući ceduljicu. Izvučena je cedulja s imenom jednog dobrog starca iz samostana sv. Makarija, za koga je paša znao da je prijatelj unije. I taj bi potvrđen kao patrijar Ćiril. Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 50. Str. 244.

Pavlu pismo, u kome se odriče svih istočnjačkih zabluda i ispovijeda pravu vjeru i izjavlja rimskoj Stolici poslušnost i sjedinjenje.[125] Pismo je poslao po O. Cesariju da Trino, kustosu Svete Zemlje (1603—1606). Francuski je konzul patrijara Ćirila najtoplije preporučio Rimu kao čovjeka dobre volje.

S patrijarom Ćirilom kao da je sjedinjenje Kopta s Rimom i prestalo. Službeno se više u aktima ne govori o uniji s Koptima. Pojedini misionari rade dalje pojedinački. Prema tome je ova, s velikim trudom i s velikom ljubavlju zamišljena unija trajala tek oko 15 godina, ili najviše 55 godina, kako se razabire iz jednog izvještaja kapucina Ambrozija.[126]

---

125 Pismo patrijara Ćirila datirano je 28. X. 1608. On piše među ostalim: »Hinc fit, quod ... Ecclesiae catholicae tibique capiti adhaeremus et sub auctoritate tua obedientissimi vivere ac mori volumus, illam spiritus unitatem servantes in pacis vinculo, quam a scriptis apostolicis admonemur«. Sr. V. Buri, op. cit. Doc. 49. Str. 242. s.

126 Četrdeset godina kasnije pisao je O. Ambrozije de Rennes, kapucin svojim poglavarima: »Misije se s velikim plodom obavljaju kod Kopta, koji su dosta poučljivi. Njihov patrijar, kako se zove biskup aleksandrijski, je čovjek jednostavan i dobar, dopušta našima, da slobodno opće s kršćanima i raspravljaju o vjeri. Po nedjeljama propovijedaju naši u njihovim crkvama u arapskom jeziku bez ikakova prigovora. Po gradovima oko samostana sv. Antonija i sv. Makarija (udaljenih od Kaira 12 ili 15 tisuća koračaja) se propovijeda, katekizira, slušaju se ispovijedi i vrše se druge službe misijske, ne bez velike koristi za duše, jer je naše ponašanje prema njima ponizno, blago, čedno, puno prijaznosti i ljubavi i jer se prilagođujemo njihovu načinu života, a u tom su oni nad svaku mjeru strogi«. Sr. P. Fredegando da Anversa, Analecta Capuccinorum, 1927. Str. 250.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŽKE.

VJERA I CRKVA PREMA RATU

Stjepan Lugarec.

Između raznih zala koja pritištu čovječanstvo izgleda da je najveće — rat. Cijela svjetska historija i nije drugo nego neprestani ratovi. Kulture što su ih razni narodi stvorili, uništavaju drugi narodi, a njih opet treći i tako to neprestano traje do danas. Kolikogod su ratovi prije Krista bili česti, toliko razorni i porazni nisu nikad bili kao danas. Čovječanstvo bi uistinu moralo biti prezahvalno onom tko bi mu pokazao zgodan način da se izbjegne ovom zlu.

Krist je sigurno kao Otkupitelj ljudskog roda našao lijek i toj rani. Međutim današnje stanje u svijetu na prvi pogled to ničim ne pokazuje. Pače, čovjek bi rekao da je danas još i gore na zemlji nego prije dolaska Kristova. Tu činjenicu razumijemo samo uz primjedbu: da su narodi prije Krista štovali barem kakve takve bogove, ali kod današnjeg čovječanstva se javlja gdjegdje čak i strašna pomisao, da uništi i samu ideju Boga.

Takvo zlo kao što je rat duboko utječe na ljudski život. Budući da smisao ljudskom životu može dati samo prava religija, nastojat ćemo promotriti rat u svijetlu vjere i crkvene nauke. Pogledat ćemo najprije ukratko stanovište vjere o dopuštenosti rata, njegovim uzrocima i posljedicama, te ćemo time ujedno imati polaznu točku za promatranje stava Crkve prema ratu.

I. VJERA I RAT

1. — U Novom Zavjetu ne čitamo nigdje ništa izričito napisano o ratu. Stoga moramo ispitati, da li objavljene istine barem uključno zabranjuju rat kao nešto u sebi zlo ili ga možda dopuštaju. Prije toga ćemo će obazreti na neka mišljenja. Ima ih koji tvrde, da je Krist apsolutno zabranio rat, tj. kao nešto u sebi zlo; tako da ratovati znači griješiti. Takvo je mišljenje na pr. zastupao L. Tolstoj. Imao je i prilično sljedbenika naročito u Americi. Već je u prvim kršćanskim vjekovima bilo zastupnika ovog mišljenja: tako Origen, Tertulijan, Laktancije.[1] Svi se većinom pozivlju na ove tekstove Sv. Pisma: »A ja vam kažem, da se ne opirete zlu. Nego ako te tko udari po tvom desnom obrazu, pruži mu i drugi«;[2] ili na drugi tekst sv. Mateja: »Svi koji se hvataju mača, od mača će i poginuti«,[3] a

---

1 Georges Goyau, L'Église et la guerre. Paris (1934), str. 13.
2 Mt. 5, 38.
3 Mt, 26, 52.

neki opet na sv. Pavla: »Ne osvećujte se sami, ljubezni, nego podajte mjesto srdžbi (Božjoj), jer je pisano: »Moja je osveta, ja ću je vratiti«.[4]

Međutim, iz Pavlovih se riječi i bez komentara vidi, da se ovdje radi o ličnoj osveti, a ne o suzbijanju ili kažnjavanju nepravde ili o samoobrani. Također se riječi Kristove Petru: »Tko se mača hvata od mača će i poginuti«, ne smiju uzeti isključivo nego relativno. Ove riječi kažu samo to, da će svi koji bez potrebe uzimaju mač i sami stradati. Ili kako tumači sv. Toma sa sv. Augustinom: »Onaj uzima mač, koji bez više (zakonite) vlasti ili bez zapovijedi ili dopuštenja ugrožava nečiji život«.[5]

Tekst kod sv. Mateja o neopiranju zlu se ne smije shvatiti kao da se tu radi o zabrani rata. To je više jedan savjet kršćanske savršenosti i zabrana lične osvete. Sv. Toma veli, da se ovo neopiranje zlu odnosi na pripravnost duše da je spremna ne opirati se i ne braniti se, ako je to potrebno.[6] Sam je Krist pokazao da ovaj tekst ne treba doslovno uzeti odgovarajući sluzi velikog svećenika: »Ako sam zlo rekao, dokaži da je zlo; ako li pravo, zašto me biješ«.[7]

Stanovište vjere prema ratu vidi se jasno iz onih mjesta Sv. pisma, gdje se govori o vojničkom staležu. Na dotičnim se mjestima uopće ništa ne spominje o nedopuštenosti toga staleža, odnosno o zabrani rata. Ivan Krstitelj propovijedajući pokoru, samo ovo nalaže vojnicima: »Nikomu ne činite nasilja niti koga varajte i budite zadovoljni svojom plaćom«.[8] Znamo, što više, da je Krist pohvalio čvrstu vjeru jednog časnika,[9] a u Djelima Apostolskim čitamo da je sv. Petar pokrstio prvog poganina baš u osobi satnika Kornelija.[10] Ništa se ne spominje da bi Kornelije radi krštenja morao napustiti vojničku službu. Iz ovog dosad vidimo barem to, da Krist nije odbacio rat kao predmet po svojoj biti loš.

Još je jasnije u St. Z. izraženo, da rat ne samo što nije bio zabranjen, nego je izrično i naložen od Boga. Čitamo u knjizi Josuinoj: »Reče pak Gospodin Josui: ne boj se i ne plaši se. Uzmi sa sobom sve mnoštvo ratnika i dignuvši se uzađi na gradić Haj; evo predao sam u tvoje ruke njegovoga kralja i narod i grad i zemlju«.[11] U Deut. opet govori Bog izabranom narodu: »Kad te uvede Gospodin Bog tvoj u zemlju u koju ćeš ući da je posjeduješ, razori pred tobom mnoge narode Heteje i Gerseje, Amoreje i Kananeje, Ferezeje, Heve i Jebuseje, sedam naroda mnogo većih po broju nego si ti, i jačih od tebe; i

[4] Rim. 12, 19.
[5] S. th. 2. 2, q. 40, a. 1, ad 1.
[6] S. th. 2. 2, q 40, a. 1, ad 2.
[7] Iv 18, 23.
[8] Lk 3, 14.
[9] Mt gl. 8.
[10] Dj. Ap. gl. 10.
[11] Jos. 8, 1.

njih predade tebi Gospodin Bog tvoj, progonit ćeš ih do uništenja«.[12]

Prema svemu ovomu možemo reći da naša sv. vjera ne odbacuje rat kao nešto u sebi zlo, nego ga dopušta. Drugo je pitanje: da li ga uvijek dopušta; o tom će biti riječ kasnije.

2. Novo je pitanje: što kaže vjera o uzrocima rata? Da li ih ona poznaje? Je li im moguće izbjeći. Da nema grijeha, sigurno ne bi bilo rata. Da naši praroditelji nisu sagriješili, mi ne bi danas imali ni pojma o ovoj silnoj ratnoj tehnici, uništavanju života i kulture. — Bog u svojoj dobroti nije dozvolio da prvi grijeh odmah uništi prve ljude, nego im je obećao Spasitelja, koji će svladati i popraviti grijeh i njegove užasne posljedice. Krist je smrću na križu svladao moć sotone, s njime i moć grijeha; osnovao je Crkvu i njoj povjerio božansku nauku spasenja, tj. svladavanja grijeha. Tako nas uči Sv. pismo jedino sigurno vrelo o prvim tragovima grijeha. Čovjek je grijehom neposluha, odnosno oholosti, izgubio prvotnu milost i mimonaravne darove, a upoznao dobro koje je izgubio i zlo u koje je upao. Iza toga spoznanja biju čovjeka razna zla. Među prvim zlima bilo je ubojstvo Adamova sina Abela po starijem sinu Kainu. To je bio svoje vrsti prvi rat spomenut u Sv. pismu, dok ih se kasnije vrlo mnogo opisuje.

Ratovi zapisani u Sv. pismu nisu zabilježeni bez svrhe. Svi su ti ratovi manje više oruđe u rukama Božje pravde, kojom kažnjava grijehe naroda i pojedinaca. Bog postupa s narodima, dozvolivši poredbu, kao majka s neposlušnim djetetom. Ona najprije s djetetom lijepo: opominje, obećaje, a kad to ne pomaže, uzima šibu. I rat nije ništa drugo do šiba koju Bog pušta na djecu svoju da bi ih od konačne propasti spasao. Samo radi primjera da navedem Knjigu Sudija, gdje na više mjesta čitamo: »A sinovi Izraelovi činjahu zlo pred Gospodinom ... i Gospod ih preda u ruke ... (Filistejima, Medijancima i sl.)«

Promotrivši tako uzroke rata u svijetlu vjere, već smo natuknuli, da ima vjera sredstva da se izbjegne ratu. Ako je grijeh uzrok ratu, treba se čuvati grijeha pa ne će biti ratova. Ali moderno čovječanstvo ne će živjeti po načelima Kristova evanđelja Ono samo sebi izdaje zakone, koje poštuje jedino ako mu pogoduju.

Prema nauci naše vjere rat nije u sebi zao. Zato može postojati rat koji nije uopće zao; isto tako u svakom ratu ima barem nešto dobra. Veli se ipak za svaki rat, da je veliko zlo, jer i njega prosuđujemo po načelu: bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.

Uistinu, nedokučivi su putovi Božji kojima On hoće čovjeka dobru privesti te i ratove upravlja na njegovo spasenje.

---

[12] Deut 7, 1 sl.

[14] N. mj. str. 156, 157; Knj. Sudija: gl. 2, 3, 4, 6.

»Kao što uzburkano jezero izbacuje iz sebe svaku nečist, tako i čovjek velikim događajima potresen, baca redovno iz sebe sve što je nakazno, nedostojno, trulo. I kao što je onda iza bure u mirnom jezeru moguće ogledati i mjesec i zvijezde i sitne ribice kako se u njima ljeskaju, tako i u buri života, kao vatrom očišćena sja ljudska duša nakićena svim krepostima.«[16]

3. — Današnji ratovi, što su drugo nego kušnja pojedinim narodima? Oni pokazuju koliko je zdravih snaga u pojedinom narodu. Francuska je istom poslije poraza upoznala svoju najveću ne samo političku, nego još više svoju moralnu slabost. Ali upravo ta zdrava spoznaja najmjerodavnijih lica donijet će, vjerojatno, spas Francuskoj. Svjetski je rat, uza sve svoje razorno i zatorno djelovanje, imao i nekih pozitivnih vrijednosti. Mnogi ljudi koji su prije svakojako živjeli, potaknuti ratnim grozotama, uredili su svoje račune s Bogom. Evo kako dr. Barac 1915. tješi pučanstvo, koje sa zebnjom danomice očekuje izvješća s ratišta: »Jedna od veličajnih dobrih posljedica ove teške nesreće za kulturno čovječanstvo bit će ipak možda ta, te se usred strahovite pogibli otvore oči mnogim zaslijepljenima, velikim i malim ljudima, te srce i duša njihova oćuti toplinu rose nebeskih milosti«. Na drugom opet mjestu zaključuje: »Mi konstatujemo samo ovo: za ovog rata (svjetskog) izbila je vjera tolikom snagom, da je svojom veličajnom pojavom zadivila svijet. Tu činjenicu pogtovo kad se poredi sa zamrlom religioznom svijesti konca XIX. i početka XX. vijeka, ne može nitko poreći. Da je još i sada ostalo dosta nevjere, a i vjera da u vjernika nije jošte i posvuda prožela čitavo praktično življenje pojedinaca — ne obara gornje činjenice, kao ni izuzetak pravila, kao ni sjena svijetlo, kao ni noć dana«.

Rat, prema tome pruža i nešto pozitivno vjeri; on je učvršćuje kod kojih postoji, a budi je kod kojih je zamrla. No još uvijek ostaje niskih duša, koje su u sebi uništile svaku plemenitu misao, koje u vrijeme rata nalaze još više prilika za svoje iživljavanje. Takve ljude ratne strahote samo još više potiču, da se nažiju svega, dok je u njima života. Na takvima se također obistinjuje da »rat, kao i svaki veliki događaj, djeluje na svakog pojedinca na svoj način, često i zlo«.[17]

Možemo konačno reći, da vjera vidi u ratu jedno veliko zlo, ali ipak ne takovo koje bi samo uništavalo vjeru. Ona promatra rat kao jedan događaj, kojim nas Bog hoće vrlo ozbiljno potsjetiti na nestalnost i kratkotrajnost našeg života, odnosno prinukati nas da svoj život usmjerimo prema Najvišoj svrsi.

Kao zaključak neka bude to: Vjera ima lijek koji može izbrisati s lica zemlje sve ratne strahote; samo je do ljudi hoće

---

[16] Dr. Fran Barac, Rat i vjera, Zagreb (1916), str. 11

[17] N. mj. str. 23, 27, 28.

li ga uzimati. Prema tome, hoćemo li manje zla na svijetu, moramo više upotrebljavati sredstva koja nam pruža sv. vjera: uništiti uzroke rata, tj. grijeh.

II. CRKVA I RAT

»Rat nije od jučer nego je star kao i čovjek. Neće nam stoga biti ni najmanje čudno, da se Crkva vrlo brzo morala opredijeliti i teorijski i praktički, odrediti svoje stanovište prema ratu«[1] tako piše dr. Grimm u »Životu« 1935. Nas zanima povijesni razvitak ovog pitanja, koji će nam pokazati, da je Crkva unijela u život međunarodno pravo; s druge strane da sama radi svoje nauke nije nikad vodila rata, nego je bila kao i danas zagovarateljica mira.

1. Nauk o ratu od Crkve priznat.

Prvi kršćanski vjekovi pokazuju, da im vjera nije branila ratovanja, jer kako apologetski pisci i povjesničari spominju, mnogo je kršćana služilo u carskoj vojsci. Prema Euzebiju su upravo kršćanski vojnici bili prvi pogađani carskim ediktima o progonu i umirali kao junaci (martyres).[2]

Kad je Konstantin »po božanskom nadahnuću pravednim ratom osvetio državu« (natpis na Konstantinovom slavoluku) i Crkva je mogla slobodnije govoriti. Sv. Atanazije je zabranjivao ubojstvo, ali je dopuštao, da je zakonito i vrijedno poštovanja suzbijanje neprijatelja. Bazilije u svakom slučaju niječe dopuštenost ubojstva. Sv. Ambrozije je opet istakao, da je Crkva neko mjerilo pravednosti. Sv. Augustin bez daljnjega dopušta vojnički stalež, a ispitivao je također potrebne uvjete, da se može navjestiti i ući u rat. Prema njemu ima vladar u dva slučaja pravo stupiti u rat: 1. ako Bog to odredi kao u St. Z., ili 2. ako se radi o naknadi štete, suzbijanju nasilja, osveti nepravde. Još je dvije stvari Augustin istakao: 1. da se neprijatelja ne smije upropastiti bez nužde, 2. da je svrha rata mir.[3] To je posve nov nauk za ondašnje vladare, jer njima nije svrha rata bila mir, nego proširenje svog teritorija; dovoljan razlog rata im je bila težnja za slavom. U »Božjoj državi« Augustin piše: »Krasno i po istini odgovori jedan uhvaćeni gusar Alexandru — onome Velikomu. Kad je naime taj kralj pitao čovjeka, što mu pade na um, te harači morem, odvrati otvoreno s prkosom: Što i tebi, kad cijelim svijetom. Ali, jer ja to činim na maloj lađici, krste me razbojnikom; a tebe, jer s velikim brodovljem, vladarom«.[4] Tako je Augustin prvi naučno zahtijevao, da se i u međunarodnim odnosima poštuje pravda.

---

[1] Život br. 5. Zagreb 1935, str. 196.
[2] G. G. nav. dj., str. 12.
[3] G. G., nav. dj., str. 16—21.
[4] Rac-Lasman, Izbor iz stare književnosti kršćanske, Zgb (1917), str. 256.

Kasniji se vjekovi oslanjaju u pitanju rata na Augustinovu nauku. Razrađuju i primjenjuju njegovu nauku Izidor Seviljski, papa Nikola I, pa Gracijanov Dekret sastavljen negdje u XII. stoljeću. U njem se u više kanona govori o ratu, a među ostalim obrađeno je i pitanje da li je kleru dozvoljeno ratovati.[5] Sv. Toma to pitanje ovako zaključuje: »Budući da ratna vježbanja odvraćaju čovjeka veoma od razmišljanja o božanskim stvarima i (jer) su usmjerena prolijevanju ljudske krvi, nikako nije dopušteno klericima i duhovnim osobama ratovati osim u času nužde«. U daljnim izvodima zabranjuje da svećenici prolijevaju krv, a dopušta da prisustvuju bojevima kao dušobrižnici, odnosno i da vode svjetovnjake u pravednom ratu radi općeg dobra. »Nije im naime zabranjeno ratovati, jer bi bio grijeh, nego jer takovo zanimanje nije prikladno njihovim osobama«.

Još je interesantnije što sv. Toma, produbivši nauku sv. Augustina, traži za pravedan rat. To su tri stvari: 1. da ga navjesti najviša javna vlast tj. koja nema nad sobom više vlasti da bi joj se morala pokoravati. 2. da bude pravedan uzrok navještaja i 3. da bude pravedna nakana, tj. ne zbog lakomstva, slave, želje za osvetom itd. Zato veli: »Rat, poduzet za obranu države i za opće dobro od onoga komu je povjerena uprava nekog kraja, ako je vođen ispravnom nakanom nije nikako grješan; drukčije pak ratovati je nedopušteno«.[6] Međutim, Toma i Augustin nisu potpuno razvili nauku o ratu. Oni su dali samo dobar temelj na kojem se dalje gradilo.

Kad su Portugalci, a kasnije Španjolci zaposjedali novootkrivene zemlje, uvijek su tražili od više papa da im ratificiraju njihovo pravo na dotične posjede. Kad su tako Španjolci zaposjeli Ameriku, počeli su neki opravdavati to gospodstvo. Tvrdili su, da je Karlo V. time što je car, ujedno i gospodar indijanaca, jer da pojam car znači gospodar svijeta. Protiv te nauke istupio je odvažno dominikanac Franjo de Victoria. Protiv onih koji su se pozivali na papinsku bulu, ustvrdio je, da ni papa nema drugog prava na Indijance, nego jedino s misionskog gledišta. Prema tome je papa samo misionarenje dozvolio Španjolcima, a drugo im nije mogao dopustiti (»nemo dat quod non habet«). Španjolci su u Americi, kaže Victoria, jer su bili jači, jer su radili osvajalački. Tim je ujedno zabacio mišljenje onih koji su tvrdili, da je rat protiv nevjernika uvijek dozvoljen. Po njemu različnost religija nije dovoljan razlog za rat. Želja za novim teritorijem, slava ili kakvi vladarevi interesi, ne mogu biti uzroci pravednog rata. Victoria kaže, da je pravedan rat jedino onaj, koji kažnjava nasilje pravu. Nadodao je još, da nije svako nasilje dovoljno za navještaj rata. On je nabrojio sedam zakonitih i dovoljnih za navještaj rata bar-

[5] Dictionnaire de Theol. Cath., XIIed. Paris (1925), kod Guerre str. 1918.

[6] S. th. 2. 2, q. 40, a. 1 i a. 2.

barima, ali nijedan od ovih ne opravdava čin Španjolaca na američkom tlu. Mnogo je isticao, kako treba paziti na razne okolnosti da ne bude rat nepravedan s koje strane. Specijalno je naglasio, da se ni u ratu protiv Turaka ne smiju ubijati žene i djeca pod izlikom, da će se i oni kasnije tući s kršćanima. Imajući u vidu teške posljedice rata govorio je, da kazna mora biti proporcionalna pogrešci, da se ne bi kome nanijelo više štete nego je potrebno; to bi također bila nepravda.

Victoria je uistinu imao posve moderan pojam međunarodnih odnosa. Zato je on i mogao prvi dati definiciju međunarodnog prava zgodno zamijenivši u definiciji prava naroda iz Justinijanovog Zakonika riječ »ljudima« sa »narodima«. Prema tome njegova definicija glasi: Pravo naroda je skup pravila koje je prirodni razum ustanovio među narodima. Zbog ove sretne zamjene nazvao ga je G. Goyau »kumom« međunarodnog prava.[7]

Pitanje rata još je više razradio isusovac F. Suarez. U svojoj raspravi De Charitate kaže: Rat po sebi niti je zao niti kršćanima zabranjen. »Nigdje pak pravedan rat nije zabranjen; pače obranbeni rat ne samo da je dopušten, nego kadšto zapoviježen zbog prava vlastite obrane. Navalni pak može biti također pošten i nuždan, kako se vidi iz Sv. pisma i Otaca; to je naime državi često nužno da odbije nepravde i prisili neprijatelje, prema tome za čuvanje mira u državi«. U pogledu uvjeta koji se traže za pravedan rat, slaže se uglavnom sa sv. Tomom, samo što neke stvari opširnije obrazlaže. Kad već postoji uzrok ratu tj. nanešena je teška nepravda, treba još uvijek pokušati kakvo drugo rješenje. Zato je prije samog rata dužan vladar neprijatelja upozoriti na uzrok rata i zahtijevati odštetu. Ako se neprijatelj ne odazove, smije se započeti rat. Nije dopušteno(kaže on)ni za vrijeme rata ubijati nevine: djecu, žene, starce i nesposobne, jer ubiti nevinog je po sebi zlo. Ipak se može ubiti i nevine ako je to nužno za pobjedu. U takvom naime slučaju nije namjeravano ubijanje nevinih, nego tek pripušteno. Kad se na pr. vojnici u obrani grada izmiješaju s građanstvom, tad nužno stradaju i nevini. Nadalje, vojnici ne smiju bez dozvole zapovjednika plijeniti, ali pobjednik smije plijenom namiriti svoju štetu. Suarez (kao i Toma) dopušta u ratu upotrebu zasjeda i ratnih varki, ali ne laži i kršenja zadane riječi.[8] Još su i drugi neki izvodi Suarezove nauke o ratu ostali sve do danas nepromijenjeni, ali ovdje nije moguće sve to iznijeti.

Budući da je pravo naroda zapravo pozitivni ljudski zakon, uveden većinom običajem, došao je Suarez na zgodnu ideju. G. Goyau je to ovako iznio: »Ljudi, kaže on u drugoj knjizi svojih De Legibus, su mogli ustanoviti jedan drugi način kazne

[7] G. Goyau, nav. dj. str. 125—141.
[8] Suarez: De Charitate XIII t. XII ed. Migne (1861), str. 1179 sl.

nego je rat. Mogućnost kažnjavanja i davanja zadovoljštine za nepravdu mogli su povjeriti jednoj trećoj vlasti davši joj prisilnu moć. Svakako je sadašnji način, budući je usvojen običajem kao najlakši i najprikladniji po naravi, pravedan, jer nitko nema pravo da mu se odupre. »Osim toga izgleda da Suarez obvezuje neprijateljske vladare, ako je neizvjesno pravo jedne i druge strane, da se obrate na neko sudište, a da ne zameću rata«. Već je dominikanac Soto govorio, da može biti malo pravednih ratova među kršćanima, jer je papa tu, da rješava svađe. Suarez sa svoje strane primjećuje, da bi vladari bili krivi, ako bi se pobili zbog takve stvari, gdje se papa nikako ne bi usudio intervenirati; oni bi bili krivi i obvezani na zadovoljštinu, ako bi usprkos papine zapovijedi ratovali«.[9] Iz ovog vidimo, da je Suarez ne samo svestrano obradio pitanje rata, nego još više, istakao je mogućnost rješenja međunarodnih problema na jedan mnogo čovječanskiji način nego što je rat.

U tom smjeru, naime da se međunarodni problemi ne rješavaju ratom mnogo su u XIX. vijeku radili: Saint-Simon, isusovac P. Taparelli i engleski protestant David Urquhart. Saint-Simon je napisao knjigu pod naslovom »Reorganizacija evropskog društva ili nužda i sredstva da se sakupe narodi Evrope u jedno političko tijelo, čuvajući svakom njegovu nacionalnu neovisnost«.[10] U predgovoru te knjige upozoravao je političke prvake tadašnje Evrope na srednji vijek, gdje je Crkva držala političku ravnotežu. Tražio je izlaz iz mnogobrojnih ratova koji su se tad pojavljivali radi ambicije pojedinih nacija.

Isusovac P. Taparelli dokazivao je korisnost jednog narodnog saveza: Kao što obitelj ne upropašćuje svoje domaće slobode pripojenjem građanskoj zajednici, tako niti narod ne upropašćuje svoje slobode ako sačinjava dio narodnoga društva. U takvom će, kaže dalje, društvu također vladati više pravo nego sila, a rat je moguć samo između jednog naroda koji narušava red i narodnog autoriteta uz koji su svi ostali udruženi narodi. No jasno je, da takve borbe ne će poduzimati nijedan narod, jer nema nade u pobjedu. Tako će ujedinjene nacije raditi za opće dobro međunarodnog društva, braneći slabije od jačih. Uvjeren je, da će biti osnovano neko opće međunarodno savezno sudište koje će zamijeniti ondašnje načine rješavanja sporova preko kongresa, pregovaranja i sl.

Protestant Urquhart je smatrao Crkvu najkompetentnijom da govori o međunarodnom pravu i zakonima. Radio je na tom, da se to pitanje pretrese na Vatikanskom koncilu, ali nije dospjelo na dnevni red zbog prekinuća. Velika je njegova zasluga u tom što je mnogo pridonio, da je papinstvo opet pozvano, da rješava međunarodne probleme. Moramo s druge strane istaći,

---

[9] Goyau, nav. dj. str. 149—152.
[10] Goyau, nav. dj. str. 193, 205.

da je Crkva prihvaćala mišljenja i rad ovih ljudi. Tako je Taparelli bio profesor u Rimu, znači cijenjen od Crkve, a za Urquharta i njegov nauk se mnogo interesirao sam papa Pio IX.

Današnji nauk Crkve o ratu gotovo je isti kao i nauk skolastika, jedino su neke pojedinosti točnije izrađene i primijenjene na današnje doba. Rat je sve do najnovijeg vremena definirao kao međusobna borba dviju država. Dr. Barac nepotpuno nepravedan rat označuje: zločinom mnoštva protiv mnoštvu,[11] jer se ta ista definicija može reći o buni (seditio). Danas definiraju rat kao »oružani sukob dvaju ili više međusobno nezavisnih ili suverenih neprijatelja, izazvan od javne vlasti radi dobra ne pojedinčeva nego cijele zajednice«.[12] Noldin kaže: Rat je borba mnoštva s izvanjskim mnoštvom poduzeta od javne vlasti zbog općeg dobra.[13] Ističe se borba s izvanjskim mnoštvom, jer se time rat razlikuje od bune, građanskog rata i revolucije.

Kardinal Rampolla, odgovarajući u ime Leona XIII. ruskoj vladi na neka pitanja o miru, piše i ovo: »Manjka u međunarodnom društvu država sistem legalnih i moralnih sredstava, sposobnih da omoguće svakomu da dođe do svojih prava. Ne preostaje tada drugo nego uteći se neposredno sili. Tu je izvor natjecanju država u razvijanju njihove vojničke moći. Nasuprot jednom tako pogubnom stanju stvari pojavljuje se institucija posredovanja i sudišta kao najpotrebnije sredstvo. Ona odgovara u svakom pogledu nastojanjima Sv. Stolice«.[14] Ako hoćemo govoriti o dopuštenosti rata moramo svakako pripaziti na slijedeće: Ako postoji obvezatna ustanova kakvu spominje kardinal Rampolla, nedopušten je svaki rat, makar su niže navedeni uvjeti ispunjeni. Ustanova, naime, ima dužnost i mogućnost da stvar pravedno riješi. Kad ne postoji takova ustanova, dopušten je rat, ako su ispunjeni ovi uvjeti: 1. da ga navješćuje zakonita najviša politička vlast. To znači vlast koja nije ovisna ni o kojoj drugoj vlasti u vremenitim stvarima. Po prirodnom pravu ta vlast sama zastupa svoje interese i brani prava, jer nema nad sobom suca na kojeg bi se obratila;[15] 2. da bude uzrok rata opravdan (pravedan i težak), tj. da popravak sa nanesene nepravde bude barem razmjeran štetom, koja bi ratom nastala za državu; 3. ako je navalni rat da je pravo na rat moralno sigurno, jer bi inače bila pogibao da se učini nepravda. Ako je s obe strane vjerojatnost, treba se pokoriti sudu nekog trećeg; 4. da nepravdu nije moguće nikojim drugim putem ukloniti nego ratom, a postoji nada u pobjedu.

---

[11] Dr. F. B., nav. dj. str. 5.
[12] Dr. Grimm, Život 1935, str. 197.
[13] H. Noldin, De praeceptis, ed. 25 Oeniponte (1938), str. 337.
[14] G. Goyau, nav. dj. str. 229.
[15] F. Suarez, nav. dj. str. 1180, a. 2.

Nadalje treba paziti, da se ne nanosi nepravda već za trajanja rata. Nije naime dopušteno nanijeti neprijatelju ratom više štete, nego je nužno za pobjedu, odnosno za popravak nepravde. Također i za vrijeme rata treba poštivati prirodno i međunarodno pravo. Dakle treba paziti na sredstva koja se upotrebljavaju, zatim na trajanje rata i na pravednost uvjeta za mir kad nestane uzrok ratu. Dobro je lani istaknuo Pio XII. u alokuciji prigodom svog imendana, aludirajući na sadašnje ratne prilike: »Pravo i pravičnost traže, da se s okupiranim postupa onako, kako bi okupatorska vlast željela, da se u sličnom slučaju postupa s njezinim sunarodnjacima.«[16]

Na što su vojnici obvezani za vrijeme rata? Ako su sigurni da je rat nepravedan, ne smiju ubijati protivnike; ako mogu neka pobjegnu. Ako sumnjaju u pravednost rata a pod zapovjedništvom su, neka se bore; tko još nije pod zapovjedništvom, a sumnja, ne smije se boriti barem u navalnom ratu, dok je za obranbeni dosta vjerojatnost, da je pravedan. Ni u pravednom ratu po međunarodnom pravu ne smiju vojnici robiti ni mrtve vojnike ni naselja.[17]

Time smo uglavnom promotrili što je Crkva učila i što danas uči u pogledu rata. Bit će zanimljivo vidjeti kako je taj nauk provodila u životu.

2. Praksa Crkve.

Sv. Jakob u svojoj poslanici piše: »Odakle ratovi i odakle borbe među vama? Ne otuda li, od naslada vaših, koje vojuju u vašim udima? Želite i nemate, ubijate i zavidite, i ne možete postići« (Jak 4, 1). Svima je poznato da se uprav Crkva najviše bori protiv ovih strasti koje sv. Jakob nabraja kao uzroke ratova. Crkva je uvijek svojim vjernicima preporučivala susdržljivost, a mnogi nosioci crkvene vlasti odlikovali su se svetošću. Crkva nije uzvišenu nauku Kristovu nikad širila ratom. »Ona nije nikada ratovala zbog pitanja nauke. Nikad se nije slagala da se oružjem sili heretike ili nevjernike da se obrate. Ratovi poduzeti od vladara protiv heretika bijahu motivirani više stvarima političkog reda ili željom da zakonito stave u red kršitelje javnog mira, jer su često stanoviti heretici kao arijski Goti, donatisti, albingenzi itd. činili prava razbojstva.«[18]

Crkva je došla tokom historije do malo većeg političkog ugleda istom za seobe naroda. Njezin ugled se povećao kad su pape došli u vezu s franačkim vladarima. Otada je Crkva vršila znatan utjecaj na vladare koji su od papa tražili carsku krunu, a oni su za uzvrat obećali štititi Crkvu, njezine posjede i ustanove. Iza smrti Karla Velikoga carstvo se pomalo uzdrmalo, a feudalna se gospoda stala međusobno progoniti. Kad su tad

[16] Katolički List, 6. VI. 1940, str. 220.
[17] Noldin, nav. dj. str. 339.
[18] D. T. C., str. 1918.

mnogi posizali za crkvenim dobrima, Crkva se od njih branila crkvenim oružjem: prijetnjom ili kaznom izopćenja. Istim su oružjem stali biskupi zaštićivati mirni narod i njegova imanja od nasilnika. Tako su stanovite mjere poduzeli, uz druge, biskupi na provincijalnom koncilu u Puyu t. zv. zakonom »charta de treuga et pace«.

Pod vodstvom i nadzorom biskupa stvorena su u raznim pokrajinama društva mira. Članovi tih društava bi se zakleli na moćima svetaca, da će čuvati mir (pax Dei, paix de Dieu). K tome su biskupi kao propovjednici mira, odredili neka mjesta gdje se ne smije nikad ratovati (t. zv. utočišta, asyli). Takva su mjesta crkve, groblja, samostani, gdje su postavljeni križevi. Stanovite osobe su također izuzete od ratovanja: svećenstvo i redovništvo, pustinjaci i putnici, seljaci koji su obrađivali polja za opće dobro.

»Mir Božji« (treuga Dei) nije po svom porijetlu ništa drugo nego sankcija nedjeljnog počinka. G. Goyau kaže, da je to druga pobuda srednjevjekovne Crkve u pravu naroda. Zabranjivao je svako baratanje oružjem u nedjelju. Kasnije su biskupi protegnuli ovu zabranu na sve dane od srijede na veče do ponedjeljak ujutro. Ovako su se izrazili: »Mi smo posvetili Bogu četvrtak zbog uzašašća Kristova (drugi kažu: zbog ustanove Euharistije), petak na uspomenu muke, subotu obzirom na Njegov ukop i nedjelju zbog uskrsnuća, tako da u ove dane ne će biti potreba držati kakvi vojni pohod, i nitko ne će strahovati od svoga neprijatelja.«[19]

Konačno je zabranjeno ratovati u Adventu i Korizmi, a zatim od prosnih dana do duhovske oktave. Posebno su bile također posvećene sve Gospodnje svetkovine, Majke Božje, apostola i nekih drugih svetaca; zatim vigilije, kvatreni dani itd. vice, putnike od raznih napadača, a naročito da sudjeluje u križarskim vojnama protiv Turaka. Crkva bi novom vitezu blagoslivljala mač i njega samoga: »O, Bože, Ti nisi dopustio na zemlji upotrebu mača osim za suzdržavanje zloće pokvarenih i za obranu pravednosti. Učini dakle, da se Tvoj novi vitez nikada ne služi ovim mačem da povrijedi nepravedno ma bilo koga; nego neka se služi njim uvijek za obranu svega što je na zemlji pravedno i pravo.«[20] Viteštvo se s vremenom vrlo iskvarilo, te postalo skup razbojničkih bandâ. Tako su se naročito iskazali svojim »viteštvom« na četvrtoj križarskoj vojni, te ih je Inocent III. bio prisiljen izopćiti. K tome su se stali baviti turnirskim igrama koje je Crkvi ipak uspjelo dokinuti, uskraćujući ubijenima u tim borbama crkveni ukop.

Uz svjetovno viteštvo osnovani su i viteški redovi koji su se brinuli za hodočasnike u Svetoj Zemlji, naročito za opskrbu i sigurnost putnika.

---

[19] G. G., nav. dj. str. 40, 55, 56.
[20] G. G., nav. dj. str. 68.

Kako je za vrijeme križarskih ratova oružana sila i prečesto došla do izražaja, sveti je Franjo osnovavši Treći Red zabranio članovima da nose ubojito oružje. No, jer su tako članovi došli u sukob sa svojom feudalnom gospodom, posredovali su pape i zgodnim zakonima zaštitili Tercijare; tako su i na ovaj način potpomogli mirovnu akciju.

Crkva je sa svakim narodom koji joj je bio na dohvatu nastojala odmah doći u vezu. Tako se već u VII. stoljeću spominje mirovni ugovor između pape Agatona i Hrvata, kojim se naš narod obvezao da ne će voditi osvajalačkih ratova. Papa će se za uzvrat moliti za Hrvate da ih Bog štiti i sv. Petar zagovara ako bi tko njih napao. Poznato je da su srednjevjekovna kraljevstva bila kao u nekom vazalskom odnosu prema Sv. Stolici. Tako se u knjizi daća (Liber Censuum) spominju Poljska, obje Sicilije, Španija, Danska, Češka, Engleska, Kijev, Hrvatska, Aragon, Portugal. Razumljivo je, da je u tim zemljama papa imao znatan utjecaj, ne toliko zbog feudalnog prava, nego zbog prava kojim rasuđuje grijeh. Ovaj rad Crkve u srednjem vijeku na poštivanju prava i smirivanju naroda priznali su mnogi umovi pa i August Comte. U svojoj knjizi »Cours de philosophie positive« izjavljuje »duboko udivljenje, kojim ga je već dugo vremena proželo cijelo njegovo filozofsko razmišljanje za općeniti uređaj katoličkoga sistema u srednjem vijeku u kojem će trebati sve to više gledati pravo političko remek-djelo ljudske mudrosti.«[21] A Saint-Simon piše u svojoj knjizi »De la reorganisation«: Rimska religija prakticirana po cijeloj Evropi bila je pasivna veza evropskog društva; rimsko svećenstvo bilo je u njoj aktivna veza. ... Svojom vlašću koju je mišljenje diglo iznad vlasti kraljeva, oni su zauzdavali nacionalne ambicije; svojom politikom držali su ravnotežu Evrope, tada spasonosnu, a koja je zatim postala strašna kad je se domogao narod.«[22]

Bilo je u XV. i XVI. vijeku papa koji zaista nisu mogli biti mirovni posrednici. Neki su od njih sami često ratovali, tako se na pr. za Julija II. govorilo, da je više kapetan nego svećenik; s druge je strane jak udarac papinskom ugledu zadala reformacija. Ipak je i u tim vjekovima stav Crkve prema pravu jasan. Kad su Španjolci iza zauzeća Amerike stali tvrditi da su Indijanci rođeni za ropstvo, diže se u ime vjere Le Casas: »Naša religija je religija jednakosti, ona se priljubljuje svakom ustavu, ona pristaje uz svaku naciju; ne oduzima nikome slobode niti sili poglavare da je skuči u ropstvo pod izlikom da priroda tako traži ili da to želi biskup«. Kad to nije pomoglo ponovi javno istu ideju nekoliko godina kasnije Pavao III. Njemu je jasno, da Indijanci zato što ne poznaju Kristovu vjeru, ne moraju biti lišeni slobode i svojih dobara; oni su ljudi kao i mi. Posredovanjem istoga pape došlo je do mira između Franje I.

---

[21] Dr. Grimm, Život, str. 207; G. Goyau, nav. dj. str. 85.
[22] G. G., nav. dj. str. 194/5.

i Karla V. Ugled Sv. Stolice se u to vrijeme naročito diže na ruskom dvoru, te su stalno podržavane međusobne veze. U ostaloj Evropi ugled papinstva sve više opada, naročito u krajevima Lutherove reformacije. Papinstvo svejedno dalje vrši svoju mirotvornu ulogu, makar često bez uspjeha; tako je bilo u pogledu raskomadane Poljske, a također obzirom na mirovni kongres koji je htio uvesti Urban VIII. i gledom na mirovna nastojanja drugih papa. Tako je papinstvo gotovo nestalo s međunarodnog područja, sve dok nije opet uvedeno za vrijeme Leona XIII. u XIX. stoljeću.

Bilo je to, kad su Španjolci htjeli zauzeti već prije otkriveni otok među Karolinima, a časovito su ih pretekli u zaposjednuću istog otoka Nijemci. Tad se Bismarck, da ne dođe do rata, obratio na Leona XIII., da izreče presudu kome pripada otok. Promotrivši pravno stanje Leon XIII. stavi jednu propoziciju, što ovako razvija G. Goyau. »Predložio je obim stranama da potvrde Španjolski suverenitet: opravdani španjolski ponos bio bi dakle zadovoljen; s druge pak strane, da bi se udovoljilo njemačkom interesu koji je za svoje trgovce zahtijevao otvorenje Karolina, Leon XIII. je predložio, da taj španjolski suverenitet bude opterećen stanovitim brojem usluga, te da Njemačka dobije potpunu slobodu trgovine, plovidbe i ribolova, pravo da na tim otocima uspostavi jednu pomorsku bazu i slobodu da se ondje bavi sađenjem«.[23] Tako je Leon XIII. sretno riješio pravno težak slučaj, primijenivši na nj moralnu i socijalnu nauku Crkve. Čovjek je samo iskorištavač zemlje i nema pravo ostaviti zemlju neobrađenu, nego je treba oploditi, da koristi svima. Otada je Leon mnogo posredovao u raznim sukobima većinom preko svojih poslanika. Kad je htio još aktivnije poraditi na sveopćem smirivanju, otešćavala mu je rad kraljevina Italija. Tako nije smio sudjelovati na konferenci u Hayu, a također mu nije bilo dopušteno učestvovati na sedmom sveopćem mirovnom kongresu u Budimpešti na koji je bio pozvan.

Interesantan je bio slučaj posredovanja i smirivanja u Južnoj Americi: »U XIX. su vijeku Čile i republika Argentina imale česte sporove. God. 1900. opet je bio na vratima rat: prelat Benavente, argentinski biskup i prelat Jara, čilenski biskup obiđoše svaki svoju zemlju, i oba vladara, pokoravajući se javnom mijenju koje su pobudila ova dva biskupa, utekoše se presudi Eduarda VII. Tako je mir bio sačuvan. I kad su se oba vladara, zadovoljni ovim rezultatom još k tome za buduće obvezali da će kroz periodu od pet godina sve nesuglasice podvrgavati sudu, dođe Mgr. Benavente, biskup Saint-Jean-de-Cuyo-a na ideju, da kao simbol te velike novosti dade od bronce načiniti ogromnu statuu Krista koja bi, nastojanjem Mme de Costa, utemeljiteljice i predsjednice južnoameričkog udruženja Sveopćeg mira, svečano postavljena 13. III. 1904. na vrhuncu Anda

[23] G. G., nav. dj. str. 223.

4000 metara iznad mora kao međunarodni spomenik mira. I pred tim spomenikom dadoše si nadbiskupi i biskupi Argentine i Čile-a cjelove mira; a čilenski prelat Jara izjavi: Radije neka se razvale ove gore nego da Argentinci i Čileanci odstupe od mira na koji se zakleše pred nogama Krista Otkupitelja.«[24]

Papinstvo ne samo što nastoji mirnim putem riješiti sukobe među narodima, ono nastoji još više ukloniti same uzroke sukoba. »Savremeno se papinstvo, piše G. Goyau, ne umara ističući uvjerenje da će suglasnosti jedne države s drugom biti trajne i imati snagu istinitog mira, jedino pod uvjetom da budu osnovane na smirenju srca — iz govora Benedikta XV. držanog 1921.«

Danas papinstvu drugo i ne preostaje nego da visoko diže nauku Crkve o ratu, naročito da upozorava na teške uvjete koji se traže za pravedan rat. Pokušavaju pape i danas posredovati među narodima, ali bez uspjeha. No činjenica je da oni neprestano ističu, da oružje mora biti sasvim u službi pravde, a sporovi među državama da se rješavaju pred međunarodnim forumom. »Treba samo čitati, piše dr. Grimm, u Acta Apostolicae Sedis alokuciju Pia X. u oči svjetskoga rata u konzistoriju od 25. V. 1914. ili njegovu okružnicu od 2. VIII. iste godine kojom pozivlje na zajedničku molitvu za mir; ekshortaciju Benedikta XV. »Allorche fummo chiamati« od 28. VII. 1915. upravljenu zaraćenim strankama i njihovim vladarima, historijsku njegovu pouku istima od 1. VIII. 1917, okružnicu »Pacem Dei« od 23. V. 1920. listove Pia XI. od 7. IV. i 29. IV. 1922. povodom mirovnih konferencija u Ženevi ili božićnu alokuciju od god. 1930.«[25] Koliko je samo naš sv. Otac tokom prošle godine radio na smirenju. Sam govori u svojoj poslanici za mir u svijetu: »Ta svi znaju da mi od početka rata nismo ništa propustili učiniti, nego smo svim mogućim sredstvima — bilo javnim dokumentima i govorima bilo u razgovoru i raspravljanju — sve poticali da se obnovi mir i sloga koja bi počivala na pravdi i usavršavala se međusobnom bratskom ljubavi«.[26] U alokuciji opet prigodom svog imendana: »U duhu se sjećamo nemirnih tjedana kad smo kolebali između straha i nade, i kad smo uz iskru nade, a svijesni Naše apostolske službe, slijedeći nagnuća Našega srca, posvećivali svaku našu misao i nastojanje blago stanju sviju naroda, da ih pridobijemo za ideju mirnoga, pravednoga, i časnoga poretka, primjerenoga osjećaju odgovornosti prema ljudima i Bogu«.[27] U istom je duhu izjava Pia XI. u jednom listu da »najbolja garancija mira nije šuma bajuneta nego uzajamno pouzdanje i prijateljstvo«.

Rad Crkve na području mira vrši se danas u prvom redu molitvom. Čitamo u apostolskom pismu pape Pia XII.: »Sada

---

[24] G. G., nav. dj. str. 231/2.
[25] Život 1935, str. 208.
[26] K. L. 25. IV. 1940, str. 197.
[27] K. L., 6. VI. 1940, str. 269.

opet određujemo javne molitve koje se imadu moliti svuda po svijetu zajedno s nama na dan 24. dana slijedećeg mjeseca studenoga..., da se napokon uspostavi red po pravdi i umire duhovi u kršćanskoj ljubavi, da pravi mir združi i pobrati svu ljudsku obitelj«.

Premda Leon XIII. u enciklici »Sapientiae christianae« kaže, da smo »državu u kojoj smo rođeni i primljeni na ovaj svijet dužni po prirodnom zakonu posebice ljubiti i braniti tako, da dobar građanin ne oklijeva ni smrt podnijeti za domovinu«,[28] ipak katolički moral zauzima sve stroživi stav prema dopuštenosti rata. Crkva je naime točno označila uvjete koji moraju biti ispunjeni da rat bude dopušten, a vrlo su rijetki slučajevi gdje bi ti uvjeti bili doista ispunjeni.

Ratovi, kako se u naše vrijeme vode, prestaju biti sredstvo, koje bi odgovaralo cilju za kojim se ide. K tome, ako se uzme u obzir međusobna ovisnost današnjih država, nameće se dužnost, da se osnuje jedan forum koji će sređivati eventualne nesuglasice na ekonomskom, prometnom ili drugom kojem području, i sprečavati krvavave obračunavanja među narodima. Svakako, taj forum mora biti čvršće građen nego što je to bila Liga Naroda, kako je to zgodno istaknuo Preuzvišeni gospodin Dr. A. Stepinac u propovijedi na staru godinu 1940. »Svima nam je još živo u pameti poznato Društvo Naroda. Koliko smo se o njem načitali lijepih fraza? Koliko je vagona papira prošlo ispod rotacionih strojeva da se uvjeri svijet o »vječnom prijateljstvu« između naroda i država? A nije prošlo ni dvadeset godina, da je od čitave te institucije ostala samo žalosna uspomena, kako se ne smije postupati, ako se ozbiljno misli stvoriti nešto dobra za ljudski rod«.[29]



Rat je takva činjenica prema kojoj mora danas svaki čovjek zauzeti određeno stanovište. Nemoguće je procijeniti silne štete koje nanosi rat naročito materijalnoj kulturi ili civilizaciji. Zato je dužan svaki čovjek da prema svojim silama sprečava to strašno zlo, a u prvom su redu vezani na to oni koji su na čelu pojedinih država i naroda. Sigurno postoji način, da se mirnim S tim ograničenjem ratovanja spremala se i prva križarska vojna preko koncila u Clermontu.

Posebnom pomnjom prati Crkva viteštvo koje je u svom početku imalo vrlo plemenitu svrhu: štititi sirotinju, udoputem riješe svi problemi raznih država i naroda. Jedno vrhovno sudište u kojem bi učestvovali ljudi prožeti zdravim vjersko-ćudorednim načelima, drugim riječima karakteri, bilo bi kadro sređivati sve međunarodne odnose.

---

[28] Denzinger Enchiridion symbolorum ed. 21—23, n. 1936.

[29] K. L., br. 1. 1941, str. 2.

BIBLIJSKE BILJEŠKE.

Dr Maksimilijan Lah.

1. KOJI JE SMISAO POSLANICE U I. ADVENTSKOJ NEDJELJI. (Rim. 13, 11—14)

To je perikopa, koja se čita na prvu adventsku nedjelju. U lat. (Merk) et hoc scientes tempus — kako počinje r. 11 — čini se kao da treba prevesti: i ovo znajući vrijeme. Grč. (Merk) međutim ne dozvoljava to zbog τοῦτο . . . ., , τὸν καιρόν. Arndt[1] prevodi parafrazom: und dies um so mehr, da wir aus der Zeit erkennen... Jednako i Parsch:[2] und dies (müssen wir tun) in richtiger Erkenntnis unserer Zeit!... Rösch[3] kaže jednostavno: dies geschehe in richtiger Erkenntnis der Zeit. Zanimljiv je Luterov[4] prijevod: und weil wir solches wissen, nämlich die Zeit... Sales:[5] e questo (fate) avendo riguardo al tempo (i ovo činite imajući obzir na vrijeme). Cramponov[6] je prijevod također većma parafraza: cela importe d'autant plus, que vous savez en quel temps nous sommes (ovo vrijedi tim više što znate u kakvom smo vremenu). U prijevodu The Holy Bible) britanskog biblij. društva) daje se gotovo doslovna reprodukcija izvornika: and that, knowing the time (i ovo, znajući vrieme). Franc. se prijevod[7] istoga društva prilično razlikuje: et vous devez faire cela, vu le temps où nous sommes (i vi treba da činite ovo videći vrijeme, u kome jesmo), dakako s naznakom, da se u izvorniku nalaze samo riječi: et cela, vu le temps. Alliolijev je prievod istovjetan s Arndtovim. Sickenberger[8] daje slijedeći prijevod: und das (um so mehr, als) ihr die Zeit versteht (und wisst)...

Pogledajmo sada liturgijske prijevode. Rimski misal iza rieči fratres ovako reproducira taj redak: scientes, quia hora est... (Iveković[9] to prevodi: znajte, da nam je čas, a sadašnji naš evanđelistar: znate, već je doba). Schott[10] ima: Ihr visset, die Stunde ist da; dok Paroissien romain (Tours, 1901) prevodi: nous savons que l'heure est venue (znamo da je čas došao).

Pri ruci mi je i mađarski Káldijev[11] prijevod: annál is inkább, mert ti ismeritek az időt (tim naime većma, jer vi znate vrieme). Károli[12] za bibl. britansko društvo) kaže obširnije: ezt pedig cselekedjétek, meggondolván az alkalmatosságot (ovo pak činite promislivši zgodu).

---

[1] Die hl. Schrift, R. u. R. 1914, l. c.
[2] Die hl. Schrift, III. Klosterneuburg 1934, l. c.
[3] Die hl. Schrift III. Paderborn, 1940, l. c.
[4] Die hl. Schrift mit 200 Bildern, s. a. et l.
[5] Bibbia, Torino, s. a. l. c.
[6] La sainte Bible, Paris, 1930. l. c. l. c.
[7] D'Ostervald, La Sainte Bible, Paris, 1928, l. c.
[8] Die hl. Schrift d. N. T. V., Bonn, 1921, l. c.
[9] Čitanja i evanđelja, Zagreb, 1912. I. adv. n.
[10] Das vollst. Römische Messbuch, F. i. B. 1940.
[11] Ujsz. Szentírás, Budapest, 1928.
[12] Szent Biblia, Pest, 1871.

I od hrvatskih prijevoda iznijet ću one, koje imam (osim liturgijskih). Stari Katančićev[13] prijevod je doslovan: i to znajući vrime (et hoc scientes tempus); Vuk[14] prevodi sa: i znajući ovo vrijeme, i time još jače veže hoc sa tempus. Bakotić[15] se povodi za franc. prijevodom (bibl. britan. društva): i to radite zato što znate vrijeme u kome smo. Dr Zagoda[16] ima: i ovo osobito, jer razumijete vrijeme, koji se prijevod približava većma Arndtovu i Sickenbergerovu.

Odakle — pitamo se sada — tolika raznolikost u prijevodima? Pogledajmo prije svega taj redak bar donekle u kontekstu: r. 8—10. Nemini quidquam debeatis: nisi ut invicem diligatis... Nam: non adulterabis: non occides: non furaberis... in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum. Dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo ergo legis est dilectio. 11. Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι· (et hoc scientes tempus: quia hora est jam nos — u grč. varira nos i vos — de somno surgere). Čitav kontekst dakle traži, da se iza τοῦτο stavi imper ποιεῖτε, facite. Lekcija τοῦτο je potpuno zajamčena, a varijanta ἰδόντες (»videntes«) kao aor. particip od def. glagola εἶδον (»vidjeh«) mjesto perfekt. participa εἰδότες (od οἶδα znam) ne mienja smisla (ispor. franc. prievod? vu le temps). Καὶ τοῦτο (et hoc) je neka poput aposiopeze nedovršena rečenica: Pavao upravo hita da naglasi: εἰδότες τὸν καιρόν, jer tu leži obrazloženje svega moralnog vladanja, koje je izneseno u redcima 8—10 Prijevod bi dakle bio: I ovo (činite) znajući vrieme: da je već čas da ustanete od sna (u varijanti ἡμᾶς da ustanemo). Zorell[17] uzima ovdje smisao: evigilare de somno socordiae ac tepiditatis (Cremer:[18] aufwachen u aor. Pas.). »Jer nam je sad bliže spasenje negoli kad vjerovasmo«. Ovaj drugi dio 11. redka (11b) otežava sensum obvium prvoga dijela. Smisao je ovaj: 8—10: treba činiti dobra djela, napose ljubiti bližnjega. To je punina zakona. 11a): To treba da činimo osobito sada, kad smo već primili milost obraćenja; vrijeme je da ustanemo od sna. Kad bismo 11b) ispustili, mogli bismo u 12 r. naći logički nastavak od 11a): Noć (našeg poganskog življenja) prođe a dan (našeg života u milosti Kristovoj) se približi, t. j. ovdje je Odbacimo dakle djela tame i obucimo se u oružje svjetlosti (t. j. ne griješimo više nego činimo dobra djela). Međutim taj jednostavni logički redoslijed prekida se sa 11b): jer nam je sad bliže spasenje negoli kad vjerovasmo (ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν), Sv. Pavao dakle razlikuje dva momenta, kad nam se spasenje približilo: bliži i daljnji. Kad vjerovasmo, spasenje nam se približilo: bliži i daljnji. Kad vjerovasmo, spasenje nam se približilo: bliži i daljnji. Kad vjerovasmo, spasenje nam se približilo, zapravo: nastupilo je, započelo je. Sada nam je spasenje bliže: νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία, nunc enim proprior est nostra salus.

Koji je smisao ovoga »sada«? Rješenje se vjerojatno nalazi u pojmu σωτηρία: početak rimske crkvene općine pada nekako već iza 40. godine. Pavao piše poslanicu Rimljanima da sebi pripravi

---

[13] Sveto Pismo, Budim, 1831.
[14] Sveto Pismo, S. a. et l.
[15] Sveto Pismo, Beograd, 1933.
[16] Sveto Pismo, N. Z. Zagreb, 1925.
[17] N. T. Mexicon graeco-latinum, Paris, 1911.
[18] Bibl.-theol. Wörterbuch d. neutest. Grätz., Gotha, 1915.

put k njima, kakvih 17 godina iza osnutka Crkve. Svakako je to dovoljan vremenski razmak, da se može istaći novi, bliži momenat spasenja. Pavao ponovno čezne za Kristom, njegovim dolaskom. Već preko dva desetljeća propovjeda Isusa i želi biti dionikom njegova vječnog blaženstva. Mnogi članovi rimske crkve već podrug decenija znadu za Spasitelja i trebalo bi da imadu iste želje kao i Pavao. Možda su se zbog ljudske slabosti donekle udaljili od ovakvih spasonosnih težnja, a eto: Krist je pred vratima! Konačno, blaženo, savršeno spasenje u vječnosti već je tu; po smrti treba nam unići onamo: nunc enim propior est nostra salus, quam cum credidimus. — Nije dakle potrebno pomišljati kao da Pavao ovdje govori o univerzalnom sudnjem danu (ispor. Sickenbergerov komentar 12. redka). 11^b dakle kao neka kratka incizija posve dobro pristaje u prije izloženi smisao redaka 8—12.

ἡ νὺξ προέκοψεν: nox praecessit (»ad finem vergit [Zorell]), noć prođe. Ovaj citat traži, da se njegov nastavak: ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν, dies autem appropinquavit, ne shvati u strogo eshatološkom smislu Kristove paruzije. Redci 13—14 samo su daljnje konkretnoslikovito proširenje r. 12: Hodimo pošteno kao po danu: ne u gozbama i pijanstvu, ne u ložnicama i nečistoći, ne u svađi i zavisti; nego se obucite u Gospodina našega Isusa Krista; i tielu ne ugađajte po željama. Riječi: proždrljivost, žderanje, kurvarstvo odgovaraju doduše smislu, ali ih valja izbjeći (osobito u propovijedi!) zbog trivijalnosti. Upravo je ugodan Katančićev prievod (moderniziran ponešto): kao u danu pošteno hodimo: ne u gošćenjima i pijanstvima, ne u ložnicama i bestidnostima, ne u svađanju (isto ima i Vuk!) i požudnosti. Nego obucite Gospodina Isusa Krista i puti brigu ne činite u poželjenjima. Bakotić je preveo κώμοις sa razuzdanost (prema franc. débauche), pa bi se to prema Zorellovom shvaćanju, da οἱ κῶμοι znači effrenes compotatorum lasciviae), moglo također prihvatiti. Kod klas. pisaca znači κῶμος gozbu sa glazbom i plesom. Κοίτη prvotno: ložnica, ležaj, krevet, znači ovdje zapravo concubitum illegitimum; dok ἀσέλγεια (osobito u pl.) = effrenis luxuria lascive peracta (Zorell). U prievodu su ti pojmovi — kako se vidi — znatno ublaženi.

2. DA LI VALJA ČITATI U IVANOVU EVANĐELJU (7, 37-38): FLUMINA DE VENTRE CHRISTI?

M. J. Lagrange u svom djelu »Evangile selom Saint Jean«, Paris 1936 (5. izd.), na str. 214—217 ovako citira Iv. 7, 37. 38: ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. καθὼς εἶπεν ἡ γραφή· ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. U lat. bi bilo ovako: Si quis sitit, veniat ad me, et bibat qui credit in me. Sicut dicit Scriptura: Flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.

Ovim riječima obećaje Krist »aquam vivam« onome, koji vjeruje u njega. Od prvih svojih početaka međutim kolebala se kršć. eksegeza između dva različna (ako i ne skroz oprečna) mišljenja, koji je zapravo smisao ovih redaka. Patristički je dokaz o tome pružio H. Rahner u Biblica, Vol. 22—1941. str. 269 sq i 367 sq. Vrlo je iscrpno i pregledno prikazana aleksandrinska i efeska koncepcija Iv. 7, 37. 38, ali nije učinjen pokušaj — što piscu i nije bila svrha — da se motivira pobjeda prvog shvatanja nad drugim.

Rahner doduše brani opravdanost efeske koncepcije, ali — čini se — da su ipak mnogo jači razlozi, koji nas nukaju da prihvatimo aleksandrinsko shvatanje ne poričući pri tom ljepotu i vrijednost efeske koncepcije.

Čitav problem sastoji se u tome, gdje treba da dođe interpunkcija: da li iza πινέτω ili iza ἐμέ, kako predlaže Lagrange. Vulgata ima: Si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. (Vidi razliku između gornjeg lat. teksta i Vulgate). Pomoću konteksta ne da se problem riešiti. Jer nastavak r. 39: Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum: ... pristaje iza svake koncepcije r. 37. 38. Valja dakle stvar rješavati pomoću nutarnjih kriterija.

»Si quis sitit veniat ad me, et bibat«. Ovime je izražena potpuna misao. Smisao je: sitiens veniat ad me et bibat. Radi se o jednom subjektu: žednome, koji neka dođe k meni i neka pije. Ako se rečenica ovako postavi: »Si quis sitit veniat et bibat qui credit in me«, tada dobivamo dvije potpune misli. Njihov bi smisao bio: sitiens veniat et credens bibat. Dakle dva subjekta: žedan neka dođe i koji vjeruje u me, neka pije. Dva subjekta formalno barem, ako i ne materijalno. Međutim je smisao prve rečenice: »si quis sitit veniat« nepotpun bez »et bibat«. Ako li se pak ovako nadopuni, nema više mjesta pojmu »qui credit in me«. Tu će biti razlog zašto se nije moglo održati čitanje 37. 38, kako ga donosi lat. tekst (d) u Codex Bezae (iz 6. v. »D«):

»si quis sitit venia(n)t'
et bibat qui credit in me
sicut dixit scriptura flumina de (ve)ntre
eius fluent aquae vivae«

a niti čitanje u Codex Palatinus (e) iz 4/5. stoljeća:

»si quis sitit
veniat et bibat
qui credit in me.
sicut scriptum
est flumina de
ventre ejus
fluent aquae
vivae« (Citirano prema Rahneru o. c., str. 382.)

Osobito u Codex Palatinus-u postaje jasno, da iza »veniat et bibat« nema mjesta pojmu »qui credit in me«. Što se iza tih riječi točka nalazi u samom kodeksu (u »d« je nema!) možda ne dokazuje mnogo, pogotovu ako uzmemo, da je prijevod slobodan (ispor u »d«: dixit scriptura sa »scriptum est« u »e« prema grč. εἶπεν ἡ γραφή).

Razlozi, zbog kojih je aleksandrinska (Origenova) recenzija gotovo potpuno istisnula efesku (zapravo Irenejevu), postaju nam još jasniji, ako pogledamo grčki tekst kodeksa D:

ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω
καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ
καθώς εἶπεν ἡ γραφὴ ποταμοὶ ἐκ τῆς
κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος

i lat. prievod »d« istog kodeksa, t. zv. Vetus Latina.) Ako bismo htjeli da bude smisao prvih dvaju redaka ovakav: ako tko žeđa, neka dođe i pije vjerujući u me (t. j. neka pije i vjeruje u mene), tada u grč. ne bi smjelo biti člana ὁ, Sa članom je naime ovaj smisao: ako tko žeđa, neka dođe (dodajmo: k meni) — i neka pije, koji vjeruje u me. Tu opet počinje poteškoća, na koju smo naišli analizirajući lat. tekstove »d« i »e«: nepotpun smisao prvog redka kraj dva (formalno) subjekta. Šta više ni smisao, koji daje čitava rečenica bez člana ὁ, ne odgovara duhu Ivanova evanđelja, jer »koji vjeruje u me, ne će nikada ožednjeti« (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε Iv. 6, 35); ne treba dakle ni da pije onaj koji vjeruje, već onaj koji žeđa. Onaj naime, koji vjeruje, »iz njegova tijela poteći će rijeke žive vode« t. j. postat će i sam izvorom dobra za druge svojim primjerom, savjetom i t. d.

Kakogod je u sebi lijepa efeska koncepcija odnosno recenzija (tekstovna) Iv. 7, 37. 38: Tko žeđa, neka dođe (k meni); i neka pije, koji vjeruje u me. Kao što kaže Pismo: rijeke vode žive poteći će iz tijela njegova (t. j. Spasiteljeva); dakle i Isusovo fizičko tijelo izvor je svakog dobra za sve, koji slijede Krista — kakogod je, velim, ta misao lijepa, dogmatski sigurna i uzvišena, ona je ipak na ovome mjestu Iv. 7, 37. 38. podlegla zbog poteškoća, koju pruža tekst, modificiran u smislu efeske koncepcije. Držim stoga, da ne će biti od trajne vrijednosti tekst, kako ga predlaže Lagrange. I patristički dokaz, kako ga razvija Rahner, daje naslućivati, da je do promjene u smislu tradicije Origen—Anatazije—Ćiril Aleks.—Bazilije—Grgur Niški—Hrizostom—Jeronim lako došlo ne samo zbog osnovne istovjetnosti smisla jedne i druge koncepcije: jedino Krist je izvor svega dobra! Koji vjeruje u Krista, postaje po toj vjeri (dakle u Kristu, sa Kristom i radi Krista) izvorom dobra za druge (aleksandr. teza). Ili: tko trpi (na duši ili tijelu) neka ide ka Kristu, jer je on izvor svakog dobra (efeska teza). Zbog srodnosti smisla došlo je do miješanja jednog i drugog shvatanja, a zbog tekstovnih poteškoća — do prevladovanja aleks. teze (ispor. Rahner l. c. str. 367 lq.).

Ovdje bi se mogao tkogod pozvati na Apok. 22, 17, gdje Ivan jednostavno kaže: καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, bez dodatka καὶ πινέτω. Unatoč toga, držim, nije vjerojatna lekcija ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός μεν καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, Jer na prvu izreku nastavlja se bez καὶ (osim u par kodeksa) koordinirana rečenica ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν [Vulg. ima: et qui vult, accipiat aquam vitae, gratis]. Nadalje se konstrukciji καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ [mjesto: καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, πινέτω] ne nalazi nigdje analogije u bilo kojoj Ivanovoj knjizi (evanđelju, poslanicama, apokalipsi). Nasuprot tome, ovaj nominativ ὁ πιστεύων kao casus fendens za ostalu rečenicu ima čestu potvrdu baš u apokalipsi: na pr. 3, 12: ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον , , . 3, 21: Ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμου i t. d.

3. OD KOGA POTJEČE SVRŠETAK (KANONSKI) MARKOVA EVANĐELJA (16, 9—20)?

U ovoj bilješci ne ćemo se baviti vanjskim kriterijima, kojima se dokazuje ili pobija literarna autencija redaka Mk 16, 9—20. Vidi o tom iscrpne prikaze u Introdukcijama od Höpfla, Merka,

Rosadinia, Sickenbergera i t. d., kao i ondje navedenu još opširniju literaturu o tom pitanju. Jedno svakako stoji: vanjski razlozi, koji vojuju za autenciju r. 16, 9—20 u Mk. evanđelju jači su od onih, koji je pobijaju. Dapače i nutarnji kriteriji idu također in favorem autencije, pa je s pravom Commissio biblica 26. VI. 1921. na pitanja: a) da li je dokazano da redci Mk. 16, 9—20 nisu ni kanonski i inspirani? i b) da li je barem dokazano, da Marko evanđ. nije auktor tih redaka? — odgovorila: negative ad utramque partem. Svrha je ovih redaka osvijetliti negativan odgovor biblijske komisije na pitanje b), i to na osnovu nutarnjih razloga.

1) Kao jaki dokaz protiv literar, autencije ovih redaka ističe se manjak povezanosti između 16, 8 i 9. — Höpfl (III. vol. Introd. str. 90) navodi troje, po čemu biva taj manjak očit: a) žene ne izvršuju naloga anđelova; b) Marija Magdalena dolazi na pozornicu događajâ kao da nije prije spomenuta; c) Kristove pojave iznose se bez veze s prijašnjim razlaganjima u 16, 7 i 14, 28.

2) Drugi bi dokaz imao biti neki novi — Marku tuđi — stil tih redaka.

I ovo ima se razabrati iz trojakog razloga: a) nema nigdje naznake vremena i mjesta, što je inače Marku posve običajno; b) događaji od uskrsnuća do uzašašća Isusova spominju se samo sumarno; c) u redcima 9—12 dolaze rieči, koje Marko inače ne upotrebljava. n. pr. πρώτῃ σαββάτου (16, 9, ispor. 16, 2: καὶ λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων) [dakle: prima sabbati nasuprot: valde mane una sabbatorum]; Κύριος (16, 19) etc. Rosadini kaže u svojoj introdukciji (Vol. I str. 150), da se navodi u tih 12 redaka nekih konstrukcijâ i oko 20 rieči Marku tuđih.

Svemu tome — manje više — stoje nasuprot razlozi, koji dokazuju literar, autenciju završetka Markova evanđelja. 1) 16, 1—8 kazuje ovo: et cum transisset sabbatum, Maria Magdalene, et . . . emerunt aromata ut... ungerent Jesum. Et... veniunt ad monumentum... et... viderunt juvenem... qui dicit illis: ...Jesum quaeritis... surrexit, non est hic... ite, dicite discipulis ejus... quia praecedit vos in Galileam... At illae exeuntes, fugerunt de monumento: invaserat enim eas tremor et pavor: et nemini quidquam dixerunt: timebant enim. Dovle dakle evanđelista pripovijeda samo to, da su žene (među njima i Marija Magdalena) došle do groba, vidjele anđela (mladića), čule njegov nalog, ali ga nijesu izvršile, jer su se bojale. Ne upuštajući se ovdje u nešto kompliciraniji problem harmonije svih evanđeoskih izvještaja o uskrslome Spasitelju, držim, da treba Markov izvještaj uzeti onako, kako glasi: žene (bar u ovoj zgodi, koja se spominje u 1—8) nijesu izvršile anđelova naloga, jer su se bojale. Ujedno tom zgodom nijesu vidjele Isusa. Marko ništa ne spominje, d o k l e su bile žene u strahu, niti želi razlagati, da li su žene poslije ovog svog doživljaja, štogod — možda kasnije — govorile apostolima, kako im je anđeo zapovjedio. Marko jednostavno prelazi na n o v d o g a đ a j, kao što to čini više puta u svom evanđelju (ispor. 1, 39—40; 2, 22—23; 8, 10—11 i t. d.).

Ako bismo uzeli, da onom zgodom (16, 1—8) žene doista nisu nikome kazivale anđelova naloga, nego je to učinila Marija Magdalena tek onda, kad joj se ukazao Isus (r. 9), tad je posve suvišno tražiti povezanost između 16, 8 i 9.

Nov događaj ili bolje reći: novi događaji redaju se ovako:

1: surgens... apparuit Mariae Magdalenae... illa vadens munciavit his, qui cum eo fuerant... et illi non crediderunt.

2: post haec... duobus... ostensus est in alia effigie... nec illis crediderunt.

3: novissime... undecim apparuit: et exprobravit incredulitatem eorum... et dixit... euntes... praedicate...

4: postquam locutus est eis, assumptus est in caelum, et sedet a dextris Dei.

5: Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante... signis. (16, 9—20). Da je ovaj način pripoviedanja svojstven Marku, navest ću primjere:

1, 13: et erat in deserto 40 diebus et 40 noctibus et tentabatur a satana: eratque cum bestiis, et angeli ministrabant illi (ispor. Mt. 4, 1—11; Lk. 4, 1—13).

1, 39: et erat praedicans in synagogis eorum, et in omni Galilea, et daemonia eiiciens.

2, 13: et egressus est rursus ad mare: omnisque turba veniebat ad eum, et docebat eos. — Isporedi nadalje još 3, 7. 8. 9; 4, 33. 34; 6, 5. 6. 32. 33; 10, 1; 11, 11; 14, 1—2. 22. 23. 41. 42. 51. 52. 72; 15, 15. 25. 46. Svuda se tu — negdje jače, negdje slabije — opaža lapidarnost Markove dikcije.

Spominjući Marko nov događaj (16, 9—11) nakon dovršenog predašnjeg događaja (16, 1—8), kaže, da je Marija Magdalena ona, »de qua ejecerat (Dominus) septem daemonia«. Iz konteksta se lijepo vidi, kako Marko želi istaći beskrajnu dobrotu Spasiteljevu, kad ni žena takvih osebina nije izuzeta od vizije Uskrslog (Cf. Rosadini l. et p. c.).

Što Marko svoja izlaganja u r. 16, 15—18 ne povezuje sa izlaganjem u 14, 28 t. j. nigdje izrično ne spominje Galileju, može se uzeti, da nije imao pred sobom ostalo evanđelje sastavljajući njegov završetak. Vanjski kriteriji dovoljno dokazuju, da Marko nije odmah napisao redke 16, 9—20. Zbog neke — inače neznatne — razlike u stilu smijemo uzeti oveći vremenski razmak (n. pr. od 1—2 godine) između 16, 8 i 16, 9—20. Svakako je osnovni Markov stil isti u 16, 9—20 kao i u ostalom evanđelju, što pokazuju primjeri, gore navedeni.

Vrijedno je napokon podvrći analizi sam grčki tekst redaka 9—20. Kod toga potpuno mimoilazimo dulji i kraći nekanonski završetak, jer se iz vanjskih dokaza za integritet Markova evanđelja jasno vidi, da ni jedan od njih ne dolazi u obzir kao autentičan. Odbivši također nevažne varijante kanonskih redaka dolazimo do slijedećeg rezultata: samo u 16. 9—20 dolaze riječi: *πενθέω, θεάομαι, ἀπιστέω, ἕτερος, ἕνδεκα, παρακολουθέω, ὄφις, θανάσιμος, βλάπτω, ἀναλαμβάνω συνεργέω, βεβαιόω, ἐπακολουθέω,* dok bi neobičnije konstrukcije bile *πρώτῃ σαββάτου* zatim jaki pas. aor. *ἐφάνη* prema *ἐφανερώθη* u 12. r.; pomanjkanje *καί* upotrebljavanje kraze: *κἀκεῖνοι, κἄν;* jednom riječju: stil je nešto odličniji nego u ostalom evanđelju.

Da sve to vrlo malo dokazuje protiv autencije tih redaka, vidi se odatle što ipak: 1) veznik *καί* dolazi u autentičnim redcima (1—8) 10 puta [ovdje bi trebalo 2 odbiti kod nabrajanja imena žena!] a u 16, 9—20 (uračunavši kraze) 12 puta. Doduše od 10 *καί* u redcima

1—8 sa njih 6 počinje rečenica, dok od 12 njih u redcima 9—12 samo sa tri (od toga 2 sa krazom). Ali to se lako pripiše Markovu pisaru ili dotjeranosti stila, koju je sam Marko stekao nakon izvjesnog vremena.

2) To isto vrijedi za konstrukciju πρώτῃ σαββάτου prema τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων u 16, 2.

3) Od navedenih 13 riječi su samim sadržajem uvjetovane: ἕνδεκα (11), ὄφις (serpens), συνεργέω (cooperor) (sinonim: συνεργάζομαι), βεβαιόω (confirmo), ἕτερος (alius). Isto tako i riječ θεάομαι koja znači: gledati, sa zanimanjem motriti, betrachten, pa je ne može zamijeniti ni ὁρᾶν ni ἰδεῖν što znači samo slučajno ćutilno opažanje, a niti περιβλέπομαι (Mk. 3, 5; 10, 23) circumspicere, zaokružiti pogledom. Mjesto παρακολουθέω i ἐπακολουθέω vidimo u Marka samo ἀκολουθέω, ali se prvi izraz nalazi u Lk. 1, 3, a drugi u 1 Petr. 2, 21. I πενθέω ima Lk. 6, 25 i Mt. 16, 10. Niti riječ βλάπτω ne da se kojom drugom — zbog smisla — nadomjestiti. Jer 1 Petr. 3, 13: καὶ τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς (Vulg.... qui vobis noceat), znači većma mučiti, napakostiti kome, dok βλάπτω znači škoditi, nauditi. Umjesto θανάσιμος čitamo doduše u Jak. 3, 8 θανατηφόρος, ali su to posve istoznačni pjesnički sinonimi, identični sa θανατικός, θανατόεις i dr. — Ἀναλαμβάνω dolazi u LXX (Sir. 49, 14) te je ova riječ na ovom mjestu upravo nenadoknadiva, jer klas. προσλαμβάνω znači zapravo assummere u smislu uzeti sa sobom.

Što se tiče riječi Κύριος ona dolazi u Markovu evanđelju na više mjesta (13, 35; 12, 9; 1, 3 i t. d.). Zanimivo je mjesto 5, 19. 20: Isus kaže čovjeku, kojega oslobodi od nečistog duha: ἀπάγγειλον . . . ὅσα ὁ Κύριός σοι πεποίηκεν . . . , . καὶ . . . . , ἤρξατο κηρύσσειν . . . . . ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς (annuncia . . . quanta tibi Dominus fecerit . . . et coepit praedicare . . . quanta sibi fecisset Jesus); kao što u 11, 3 sam Isus kaže učenicima: εἴπατε· ὁ Κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει (dicite, quia Domino necessarius est), a radilo se o svečanom ulasku Kristovu u Jerusalem. Shvatljivo je dakle, da će Isus, kad ulazi u nebo i sjeda s desne Bogu, biti nazvan od evanđeliste s nekom emfazom Κύριος (16, 19).

Premda svi ovi izvodi ni zajedno uzeti striktno ne dokazuju literarnu autenciju Mk. 16, 9—20, ipak jasno pokazuju nesigurnost nutarnjih kriterija, koji se navode protiv autencije pomenutih redaka. Ako samo usput spomenemo, da oko 160 uncijalnih kodeksa i preko 2000 minuskula i gotovo svi prijevodi vojuju za autenciju protiv 6 uncijala, 40 minuskula i manje od desetak prijevoda — da o ostalim vanjskim dokazima ne govorimo — tad će nam nakon svega razlaganja za i protiv autencije biti jasno, zašto se je Commissio biblica odlučila za negativan stav prema pobijanju literar. autencije Mk. 16, 9—20.

ENCIKLIKA »RERUM NOVARUM« U SVIJETLU NOVE DRUŠTVOVNE POLITIKE

(Povodom protekle pedesetogodišnjice njezina proglašenja)

Dr. Milan Ivšić:

Jedan između najvećih i najumnijih nasljednika na Petrovoj Stolici u posljednjim stoljećima bio je bez sumnje Leon XIII. Svom genijem nije upravljao samo kao vješti kormilar Petrovom lađicom,

nego je i svojim velikim duhom zašao u dubinu državopravnih problema gotovo sviju država. On određuje položaj katolika u bivšem njemačkom carstvu; on razrješava najtaktičnije, ali ujedno najradikalnije, političke sporove francuskih katolika.

Brojne enciklike Leona XIII. bile su znanstveni rad jednoga između najvećih ne samo bogoslova nego i pravnika.[1] Svojim se umom uzdigao taj veliki Papa nad svoje suvremenike-državnike, te je katolička Crkva zadobila u svima državama, gdje je bila i u manjini, svoj važan i ugledan položaj. Djelovanjem velikog pastira Crkve došli su svjetovni vladari i suvereni do uvjerenja, da biti članom katoličke — univerzalne — Crkve ne znači nipošto nijekati pokornost i odanost narodnoj državi. Štaviše, baš za vladavine Leona XIII. najveći patrioti i pravi vodiči naroda u Irskoj, Francuskoj, Njemačkoj, Švicarskoj i drugdje bili su izraziti i uvjereni članovi katoličke Crkve.

Ali nije Leon XIII. bio na papinskoj stolici samo jedan od najvećih državnika svoga doba. U njemu gledaju svi i danas — iza smrti njegove — usprkos oborenih tolikih socijalnih vrednota i načela u svijetu i znanosti jednoga između najvećih sociologa i socijalnih poltičara.

Prožet velikim darom socijalnih misli vidio je dobro Leon XIII. već tada u materijalističkom liberalizmu jednaku opasnost za čovječanstvo kao i u naoko protivnom društvenom sustavu — u materijalističkom socijalizmu. Zato već godine 1878. upravlja na cio svijet svoj glas protiv zabluda socijalizma, koji traži raj na zemlji, raskidanje bračne veze i privatnog vlasništva. I veliki Papa upozorava cio katolički svijet, da je protiv zabluda socijalizma najmoćnija obrana u tom, da se radništvo okuplja u svoja staleška društva na vjerskoj osnovi, a koja će ujedno braniti i promicati radničke probitke.

I tako se već u toj prvoj socijalnoj poslanici Leon XIII. kao otac cijelog svijeta ukazao i kao brižni skrbnik najzapuštenijih — kao otac radničke klase.

No taj duh razumijevanja i skrbi za malog čovjeka, — duh, moglo bi se reći, providencijalni, izdiže se najjače u velikoj enciklici »RERUM NOVARUM«, izdanoj iz Vatikana dne 15. svibnja 1891. — dakle prije navršena pola stoljeća.

Ako se izvjesne deklaracije označuju političkim prekretnicama kod pojedinih naroda, to se enciklika »Rerum Novarum« može nazvati jednom od najvećih društvovnih deklaracija i prekretnica. Ona je »magna charta libertatum« radništva, proglašena s najvišeg mjesta ove zemlje — s prijestolnice Petrove.

Prije te enciklike, nažalost, i među nekim katolicima smatrala su se nastojanja i ideje u zaštitu tzv. proletera kao nekakav revolucionarni radikalizam. Sâm namjesnik Kristov u duhu evanđelja postaje sad najveći »socijalni revolucionarac«, te svojom enciklikom javno propovijeda, da nije jedina milostinja, kojom se rješava društvovna bijeda, nego da je u prvom redu kršćanska pra-

---

[1] »Quod apostolici muneris« (28. XII. 1878.), »Areanum« (10. II. 1880.), »Dinturnum« (29. VI. 1881.), »Immortale Dei« (1. XI. 1885.), »Libertas« (20. VI. 1888.), »Sapientiae christianae« (10. I. 1890.), apostolsko pismo »Praeclara« (20. VI. 1894.) i »Graves de communi« (18. I. 1901.).

vrednost osnovica za liječenje socijalnih zala u njihovu korijenu. Iako je godine 1941. prošlo pola vijeka izrečenim velikim riječima Leonovim, ipak je baš tom enciklikom zaorana najdublja brazda suvremenoj društvovnoj politici. — Stvaranjem svoje Nezavisne Države izgrađuje i hrvatski narod svoju novu društvovnu politiku. A izgrađivat će najbolje i najčvršće, ukoliko budu osnovne misli vezane na velike ideje same enciklike.



U drugoj polovici 19. stoljeća zavladao je na jednoj strani individualistički i kapitalistički liberalizam, koji je bezobzirnom i nemoralnom utakmicom provodio u cijelom gospodarstvu načelo pravo jačega. Napose je gospodarski liberalizam iscrpavao radnu snagu dugim i teškim radom a niskom nadnicom, te se izrodio u beznadno glavničarstvo najgore vrsti.

Na drugoj strani, kao prividno protivni i obranbeni sustav od kapitalizma, razvijao se komunistički pokret pod imenom »socijalizma« ne samo među radničkim nego i među ostalim građanskim staležima. Mora se otvoreno priznati, da su tada katolici u većini država — između ta dva naoko oprečna sustava — tek tražili putove svoje društvovne politike.

Liberalizam, davajući neograničenu slobodu svakom pojedincu zabacivao je u gospodarstvu ne samo vjersko ćudoredna nego i sva društvovna i etička načela. No isto tako je socijalizam za volju nekog »društva« i traženjem čistog materijalizma zabacivao sa svoje strane svaku vjeru i svaki narodni osjećaj. Tako su se dva naoko protivna smjera našla skupa u zabacivanju svake vjere, svakog ćudoređa pa i svake etike. Polazna točka jednog i drugog sustava bio je materijalizam. Na novcu i materijalnim dobrima kao vrelu bogatstva imao je stvarati svoj raj na zemlji jednako liberalizam kao i socijalizam.

U toj težnji samo za materijalnim dobrima, a u duhovnoj pomutnji i društvenoj neopredjeljenosti i samih katolika dolazi enciklika »Rerum Novarum« kao svijetlo, koje raspršuje zablude i osvjetljuje tamu.

1. — Enciklika u uvodu razlaže društvovne i gospodarske trzavice, izazvane novim tehničkim iznašašćima, novim načinima (metodama) u proizvodnji, odvojenošću rada od kapitala, nagomilavanjem bogatstva u jednim rukama a osiromašenjem širokih masa. U toj borbi stvaraju se dva tabora. Protiv organizacije kapitalista stvara se borbeni tabor radništva.

Borba je strašna i za čovječanstvo osudna. O toj činjenici moraju voditi računa jednako naučnjaci, kao i narodni zastupnici u parlamentima i vladari na prijestoljima. Nijedno pitanje nije tako goruće kao nesređeni odnosi između rada i kapitala.

Rješavanje tih pitanja nije lako, jer je teško ustanoviti granice dužnosti i pravednosti između radnika i poslodavca. Poteškoće u rješavanju stoje i u tom, što demagozi uspiruju strasti u pučanstvu i što je zavladao bezvjerski duh kako kod poslodavaca tako i kod radnika. Naročite su pak poteškoće u tome, što su na silu uništene sve one dobre srednjovječne organizacije cehova, kojih slobodarsko 19. stoljeća nije ničim nadoknadilo.

Neznatna kapitalistička manjina nametnula je teški i ropski jaram mnoštvu beskućnika — proletarijatu.

Tko će pobijediti u toj borbi? Odnosno, kako će se stvoriti mir među čovječanstvom, koje krvari, izgiba i bez dubojitog oružja? Zar da čovječanstvo očekuje svoju sreću od nauke socijalista? — To su pitanja, na koja treba hitno odgovoriti.

I veliki Papa Leon XIII. tvrdom logikom otkriva zablude socijalizma. Sama je socijalistička nauka s obzirom na zabacivanje privatnog vlasništva radništvu škodljiva, kriva i revolucionarna.

Škodljiva je, jer ubija u radniku nadu, da će ikad moći mirno uživati plodove svoga rada. Radnik upravo po socijalističkoj nauci postaje trajni i vječni rob nekog imaginarnog društva bez ikakve nade u sretniju budućnost, bez nade, da će doći do svoga krova i svoga doma.

Socijalistička je nauka međutim s obzirom na privatno vlasništvo i kriva, jer lišava čovjeka onoga, po čemu se on bitno razlikuje od životinje, to jest po vlasništvu proizvodnih i potrošnih dobara. Zemlja bez čovjekova rada nije ništa. A nije li čovjek vlasnikom zemljišta, ne će u nj ulagati ni rada, niti će imati ljubavi do rođene grude. Čovjek je po naravnom pravu dužan skrbiti za svoju obitelj i za svoje potomstvo. A tu dužnost može izvršivati, ako može biti vlasnik nekog viška dobara i ako može za skrb nedorasle djece ostaviti u nasljedstvo svoju osobnu imovinu.

No nauka socijalistička je i revolucionarna. Rađa trajno zavišću, jalom, neslogom među svim društvovnim razredima i staležima. A kad bi se ideal socijalizma i mogao postići, ne bi se tim postigla nikakva jednakost položaja i uživanja dobara, nego jednakost bijede. U najbolju ruku bila bi i opet tek manjina, koja bi uživala dobra tzv. »društva«.

Zato socijalizam ne može nipošto biti društvovni sustav sreće, a ni sredstvo za stišavanje gospodarskog i društvovnog boja.

2. Nakon negativnog dijela enciklike slijedi pozitivni dio, koji je i po svojoj koncepciji i po svojim mislima najgrandiozniji.

Stišavanje društvovnog boja može se izvršiti saradnjom Crkve, Države te samih radnika i poslodavaca.

a) Suradnja Crkve. — Crkva određuje svojom naukom smjernice svakom čovjeku o ovozemnoj i nadzemnoj njegovoj svrsi. Iako smo pred Bogom svi jednaki, svi njegova djeca, ipak svaki od nas ima svoju zasebnu zadaću prema osobnim darovima, zdravlju, i moći. Narav je sama postavila tolike razlike između pojedinaca. Zato nikakvo ljudsko djelo ne će izbrisati tih nejednakosti.

Pa ako gledamo u duhu vjere nejednakosti i materijalnog reda, moramo ih gledati u riječima evanđelja: *»Imat ćete svagda siromaha među sobom«*. A gledajući bijedu kao opću posljedicu i istočnog grijeha shvatit ćemo lako, kako je puko zavaravanje bijednih masa, kad im se obećaje raz na zemlji, život bez boli i rada. Zato nikakva borba između protivnih klasa ne će uroditi srećom. Namjesto klasne borbe treba da nastupi solidarizam, t. j. međusobna ovisnost, povezanost i poštivanje.

Međutim solidarizam može biti samo onda, bude li se pravo shvatio duh Kristova evanđelja, duh pravednosti jednako gospodara

kao i sluge, jednako bogataša kao i siromaha. Pravednost nameće obvezu poslodavcu, da gleda u radniku čovjeka a ne stroj za sticanje bogatstva. Zato je sramotno na račun iscrpavanja radničkih sila gledati, kako da se poveća samo čista dobit u poduzetnika.

Rad ne ponizuje, nego diže vrijednost svakom čovjeku. Dosljedno, svaki rad, pa i najniži, traži pravednu plaću. A da svaki radnik uzmogne dobiti pravednu plaću, dužnost je poslodavca, da rad razdijeli prema starosti i stručnoj sposobnosti svakog čovjeka.

No i radnik mora gledati u poslodavcu svoga skrbnika. Zato baš protivno od onoga, na što ga upućuju njegovi socijalistički vođe, dužan je radnik svojim radom davati poslodavcu najviše, što je u njegovoj snazi. Ne smije zato sabotažom, nemarnošću i nesavjesnošću u radu oštećivati poslodavca.

Između poslodavca i radnika mora vladati savezništvo probitaka; poslodavac će skrbiti za radnika u svakom pogledu: materijalnom, prosvjetnom, moralnom, vjerskom i zdravstvenom, a radnik će u poštovanju prema poslodavcu sa svoje strane činiti sve, čime će koristiti poduzeću, kod kojeg radi.

Duh iskrenog prijateljstva, duh pravog bratstva i međusobne ispomoći, duh je i Kristove nauke.

No katolička Crkva nije se zadržala samo na nauci. Ona je od svojih prvih početaka bila najveća društvovna ustanova. Čitavim svojim radom nastoji Crkva odgojiti ljude solidarističkog duha u svakodnevnom životu. Duševni preporod svakog pojedinca ne može biti bez preporoda u duhu društvovnih ideja. Zato se ne može naći ne samo duh evanđelja nego ni pravi kršćanski život u duši čovjeka sebičnosti i kapitalističke lakomosti. A upravo kapitalizam kao izraslina gospodarskog liberalizma jeste negacija svih načela i sve nauke Kristova evanđelja.

Međutim Crkva je tokom svih stoljeća pošla i dalje. Sve njezine ustanove, svi crkveni redovi, nijesu drugo, nego socijalno djelo u korist najzapuštenijih i najbijednijih. To veliko djelo katoličke Crkve moraju njezini najveći neprijatelji danas oponašati. Gdje im pak to ne polazi za rukom, nastoje neprijatelji Crkve gotova višestoljetna djela kršćanske ljubavi i pravednosti oteti Crkvi ili kako oni kažu: »laicizirati«. No vidi se: Što se protivnici Crkve u svom društvovnom djelu više udaljuju od vjere, to se udaljuju i od onog duha, koji je nevidljivo vodio i podržavao crkvene društvovne ustanove.

b) Drugim dijelom enciklike zahvata Leon XIII. odlučno u toliko raspravljano gospodarsko-društvovno pitanje: Da li država ima prava i dužnosti, da se miješa svojim zakonodavstvom i upravnim mjerama u gospodarsko-društvovni život? — Protiv nauke gospodarskog liberalizma, da se država nema nipošto miješati u gospodarski život, tvrde drugi ekonomisti da država po svojem ustrojstvu i po svojoj zadaći ima ne samo pravo nego i dužnost, da se brine za materijalno i socijalno dobro svih svojih državljana, a naročito onih, koji su materijalno i socijalno slabiji.

Toj drugoj struji, priklanja se i sam Leon XIII. Država kao vrhovna ustanova dužna je, da se brine za socijalno blagostanje svih svojih državljana. Mora stoga svojim zakonodavstvom unapređivati i štititi ćudoređe, obitelj, vjeru, pravednost, pravedno opo-

rezivanje, poljodjelstvo, veleobrt, pravednu zamjenu dobara i t. d. No država je dužna skrbiti napose za najbijednije svoje članove — za proletarce. Opći probitci, a ne probitci samo pojedinih državljana imaju biti vodiči vladara i državnika. U dobro uređenoj državi ne smije postojati nikakvi povlašćeni stalež a ni povlašćeni društvovni sloj.

Društvovno blagostanje ne može postojati, ako država sama ruši temelje toga blagostanja, t. j. obitelj, ćudoređe, vjeru, zdravlje i t. d.

Ako stoga najniži društvovni slojevi svojom snagom ne mogu obraniti svoja prava, to je država ex offo dužna braniti prava svih svojih članova.

Država je, u prvom redu, dužna čuvati privatnu svojinu, jer ta ima svoj društvovni zadatak, a ne samo posebničko i pojedinačno iskorištavanje po vlasniku.

Država ne smije pustiti po strani ni vjersko uvjerenje i ispovijedanje svojih državljana. Njoj ne smije biti svejedno, da li radnik ima svoj nedjeljni odmor ili ne — ne samo iz razloga odmora, nego da li mu se radom u nedjelju ne sprečava vršenje njegovih vjerskih dužnosti.

Država ima da pazi, da radnik ne bude prepušten sebičnosti i iskorištavanju po poslodavcu. Pitanje stoga radnog vremena, odmora, određivanje posla prema dobi i spolu, isplata radničke nadnice, uređenje tvornice prema zdravstvenim zahtjevima, osiguranje radnika za slučajeve bolesti, starosti, nemoći, nesreće i nerada, — sve su to važna pitanja, gdje država ne smije ostati po strani (neutralna).

c) Rješenje društvovnih pitanja mora poći i od samih radnika. Radništvo se mora udružiti na staleškoj osnovici u svrhu obrane i promicanja svojih probitaka; mora stvarati svoja potporna društva za različite nepredvidive slučajeve izvanrednih potreba i za osiguranje u slučaju nesreće.

Dužnost je i države, da takva radnička društva unapređuje, a ne da sprečava još njihov razvoj.

U svima tim brojnim radničkim društvima mora se i kršćansko radništvo jasno snaći te stvarati svoja vlastita društva, kako bi njihovim posredstvom očuvalo sebe u materijalnom i duhovnom pogledu. I tima kršćanskim radničkim društvima mora država pružiti svoju pomoć i zaštitu.

3. Nakon što je Leon XIII. izložio osnovna načela, završuje svoju encikliku pozivom na sav kršćanski svijet, da se svaki lati posla, dok ne bude prekasno. Potpuno naime rješenje društvovnog pitanja može biti samo na kršćansko-ćudorednom preporodu čitavog društva. A to djelo oko preporoda mora biti isprepleteno velikom kršćanskom ljubavi na djelu, koja ljubav uključuje evanđeosku zapovijed: žrtvu za bližnjega.

*

Ogledamo li tako velike ideje Pape Leona XIII., izrečene i upravljene cijelom svijetu u godini 1891., onda katolici mogu biti ponosni, da su već tada na usta predstavnika katoličke Crkve bile zacrtane one misli-vodilje, koje suvremeni veliki državnici uzimaju u osnovni program svoje državničke politike. Suvremena društvovna politika vidi u ljudskom radu najveću vrednotu čovjeka, a ne robu, kojoj zakon ponude i potražbe određuje cijenu na slobodnom tržištu. Ako se, istina, ta društvovna politika ponešto udaljuje od zacrtanih smjernica po Leonu XIII., to se tom politikom program Leona XIII. više upotpunjuje, nego li mijenja. Pa i ona divna okružnica Pija XI. »Quadragesimo anno« imala je jedino tu svrhu, da prema novonadošlim potrebama upotpuni encikliku Leona XIII.

Katolici mogu biti ponosni i činjenicom, da u svemu onom, u čemu je radništvu uspjelo poboljšati položaj, bilo je to prema programu Leona XIII., a ne prema programu socijalista i suvremenih boljševičkih marksista. Zato katolici svih zemalja za budućnost svoga rada imaju u dvije velike društvovne okružnice »Rerum Novarum« i »Quadragesimo Anno« zacrtan najbolji program. Taj se program, šta više, lijepo uklapa u novu društvovnu politiku evropskih država: Njemačke, Italije, pa i Ustaške Hrvatske. Nema stoga razloga, da Hrvati katolici stoje po strani od velikog društvovnog djela.

Istina, nekim krivim katolicima činiti će se još uvijek program i samih enciklika »Rerum Novarum« i »Quadragesima Anno« preradikalan; gledat će u njemu preveliki skretaj na lijevo; ne će im biti drago, da napuštaju gospodarski liberalizam, u kom su se uživjeli po krivoj nauci svojih učitelja, naročito profesora rimskoga prava.

Hrvati katolici moraju otvoreno i bez bojazni krenuti putom novog društvovnog poretka, kako su ga nacrtali vrhovni predstavnici katoličke Crkve. Možda će se na tom putu susresti s radom i onih, koji su daleko od praktičnog katolištva, no koji po načelima suvremene društvovne politike provede isto veliko djelo. To Hrvate katolike ne smije ništa smetati. Hrvati katolici imaju svoj program rada, koji rado uklapaju u opće narodni program — i to tim radije, što se novi društvovni poredak Ustaške Hrvatske poklapa s evanđeoskom naukom.[1]

Ukratko: Sve velike društvovne ideje i sva velika društvovna djela, koja su bila od stvarnih blagodati za čovječanstvo, bila su zacrtana ponajbolje u Kristovu evanđelju, a kasnije tumačena i prema potrebama vremena iznošena po velikim misliocima i nosiocima katoličke Crkve. I kao što će riječi evanđelja ostati za sva vremena, tako i misli Leona XIII. o društvovnoj preobrazbi društva ne će izgubiti od svoje važnosti ni iza 50 godina — godina tolikih gospodarskih i društvovnih poremećenja. — Enciklika »Re-

[1] Uzgred napominjemo, da je francuski ideolog i slobodni zidar Leon Bourgeois napisao knjigu »La Solidarité« četiri godine nakon enciklike »Rerum Novarum«. U toj knjizi nastoji glavne misli Leona XIII. prenijeti u laičko ruho — »laicirati«. A značajno je, da su to Bourgeois-ovo djelo nazvali laici »novim evanđeljem«.

rum Novarum« ostaje i za budućnost katolički društvovni program i temelj svakom Socijalnom Zakoniku za rješavanje odnosa rada i kapitala.

SVETO PISMO STAROGA I NOVOGA ZAVJETA: STARI ZAVJET,

iz izvornoga teksta preveo i bilješke priredio Dr. Ivan Evanđelist Šarić, nadbiskup vrhbosanski. Svezak I. Povijesne knjige. Sarajevo 1941. Izdala »Akademija Regina Apostolorum«. 8⁰ — 940 + 3 zemljovidne karte. Meko uvezano Kuna 280.—, tvrdo uvezano u platno Kuna 300.—.

Dr Janko Oberški

Već dulje vremena osjeća se među Hrvatima katolicima potreba prijevoda cijelog Sv. Pisma, priređenog od katoličkog prevodioca s bilješkama, kako to traže propisi Crkvenog Zakonika (CJC 1391). Ne može se kazati, da se u tom pogledu kod nas Hrvata u novije doba nije baš ništa učinilo, jer je poznato, da je za katoličke vjernike izdao hrvatski prijevod Sv. Pisma Novoga Zavjeta s veoma opsežnim tumačenjem sarajevski nadbiskup Dr. Josip Štadler, i to u 5 svezaka: I. 1895., II. 1896., III. 1899., IV. 1902., V. 1907., sve u Sarajevu, obuhvatajući sva četiri Evanđelja i Djela Apostolska. God. 1912. izašlo je u Sarajevu i priručno izdanje: Sveto Evanđelje G. N. Isusa Krista i Djela Apostolska (oblik 14,3 × 9,3). Dr. Valentin Čebušnik htio je tomu nastojanju doprinijeti svoj udio, da priredi prijevod Sv. Pisma Staroga Zavjeta, i onoga dijela Novoga Zavjeta, koji je sarajevskom izdanju nedostajao. On je priredio 2 sveska prijevoda povijesnih knjiga Staroga Zavjeta, počevši od Mojsijeva Petoknjižja do Esterine knjige uključivo, izdano od Zbora Duhovne Mladeži Zagrebačke g. 1911. i 1913. U daljnjem ga je radu prekinula prerana smrt. Po tom je slijedio stručno i kritički priređen hrvatski prijevod Sv. Pisma Novoga Zavjeta s grčkoga jezika od sveučilišnog profesora Dra Franje Zagode, Zagreb 1925., koji je god. 1938. i 1939. doživio II. izdanje u 2 sveska u nakladi književnog društva Sv. Jeronima u Zagrebu. Međutim je objelodanio franjevac o. Petar Vlašić 4 sveska prijevoda i tumačenja Davidovih Psalama, Dubrovnik 1923.—1925. Napokon je posebnim mandatom zagrebačkog nadbiskupa Dra Antuna Bauera, Pr. 30. od 6. II. 1928., povjereno sveučilišnom profesoru Dru Antunu Soviću, da izradi prijevod Sv. Pisma Staroga Zavjeta iz izvornih jezika. On je u vrijeme od punih 6 godina uz veoma intenzivan rad i s velikom akribijom dovršio to djelo, ali nažalost do tiskanja toga prijevoda nije došlo zbog nekih jezičnih osebujnosti. Međutim je u sjednici biskupskih konferencija od 12. lipnja 1940. u Zagrebu povjereno preuzv. gosp. vrhbosanskog nadbiskupu Dru Ivanu Ev. Šariću, da priredi pučki prijevod Sv. Pisma na hrvatskom jeziku. Plod toga rada vidimo u I. svesku Sv. Pisma Staroga Zavjeta, koji sadržava sve povijesne knjige St. Zavjeta. Svakako ovaj smioni pothvat zaslužuje veliko priznanje, pa bi bilo poželjno, da u cijelosti uspije. Razumljivo je,

da je to izdanje sa zadovoljstvom pozdravio sav naš episkopat i preporučio ga. Stručni prikaz ovog sveska objavio je g. Dr. A. Škrinjar, profesor biblijske struke na visokoj bogoslovskoj školi u Sarajevu, u časopisu »Vrhbosna« 5 (1942) str. 136—137, i u »Biblica« 23 (1942) 4, str. 372—373, ali, vjerojatno zbog ograničena prostora, dosta kratak; zatim o. P. Vlašić u »Katoličkom Tjedniku« g. 1942. br. 33. str. 6, stupac 3—4, koji je članak u cijelosti prenesen iz »Riječi Božje« za srpanj i kolovoz 1942. Ipak povrh ovih prikaza držimo, da ne će biti suvišan i ovaj u našoj reviji.

U predgovoru naglašuje prevodilac, da je zasnovao da po izvornom tekstu i obzirući se na prijevod Vulgate u tri sveska prevede Stari i Novi Zavjet, »da tako imadnemo Hrvati jednoliko čitavo Sveto Pismo« (str. 1). »Kod prevođenja iz teksta izvornoga«, — kaže dalje, da se »držao i ponajboljih stranih stručnjaka prevodilaca Sv. Pisma, kao Heilmanna, Crampona, Parscha, Henne-a, Allioli-a, Arndta, Grundla, Leandera van Esza i još drugih«, a od naših prevodilaca imao je pred sobom Daničića i Vuka, kod kojih ispravno napominje, da nijesu nipošto pouzdani.

Potpuno se saglašavam s načelom g. profesora Dra A. Škrinjara, da prijevod mora biti vjeran, jasan i lijep, ali da treba kraj toga nastojati, da nijedna osebina ne bude na štetu kojoj drugoj. Po primjeru sv. Jeronima dopuštena je kod prevođenja izvjesna sloboda u prilagođivanju izražavanja misli u duhu dotičnog jezika, u koji se prevodi. Osim toga može utjecati na značaj prijevoda i svrha, kojoj je prijevod namijenjen, pa zato će n. pr. prijevod, namijenjen liturgijskoj svrsi, nastojati da zadrži osebinu liturgijske tradicije nekoga tako reći sakralnog stila, što se znatno razlikuje od stila prijevoda, koji je namijenjen širim narodnim slojevima (pučki prijevod), kao što i od onog prijevoda, kojemu je svrha što kritičnijom točnošću približiti se izvornom tekstu i po mogućnosti zadržati i stilistički kolorit izvornika. Nemoguće je, da jedan prijevod u potpunoj mjeri udovolji svim posebnim svrhama zajedno, pa zato se pojedini narodi ne zadovoljavaju isključivo samo jednim jedincatim prijevodom Sv. Pisma na svom jeziku. Tako su i kod nas Hrvata prije nekih 100 godina bila objelodanjena u nevelikom razmaku vremena dva prijevoda Sv. Pisma po Vulgati: jedan od franjevca Petra Katančića, ispravljen po Grguru Čevapoviću i izdan u Budimu g. 1831, a drugi od Ivana Matije Škarića, tiskan u Beču od 1858.—1861.

Naš prevodilac ističe, da hrvatski jezični osjećaj ne može imati ništa proti istočnoj boji Sv. Pisma, koju bi bila grjehota iz njega izbaciti, a bosanski pisci da umiju lijepo ući u istočni stil, ritam i kolorizam Sv. Pisma. Slične misli, sjećam se, često je naglašivao, govoreći o prijevodu Sv. Pisma, i pokojni profesor Dr. Antun Sović. Uostalom o utjecaju istočnjačkog kolorita na hrvatski jezik svjedoči i golemo blago narodnih pjesama iz doba borbe s Turcima, pa bi bilo svakako veoma zanimljivo, kako s literarnog, tako i s folklorističkog stajališta, pobliže osvijetliti taj utjecaj. Na srodnost toga kolorita hrvatskog jezika s hebrejskim podsjeća nas česta hebrejska fraza: *»lefi herebh«*, koju Vulgata prevodi s »ore gladii«, a koja se lijepo prevodi na hrvatski jezik frazom »oštricom mača« (II. Mojs. 13, 13; IV. Mojs. 21, 24; V. Mojs. 13, 16; 20, 13; Jos. 6, 21; Sud. 1, 8 i t. d.), kako to vidimo kod našeg prevodioca.

Što se tiče sadržaja, ovaj I. svezak obuhvata sve povijesne knjige St. Z. onim redom, kako su poredane u Vulgati, dodavši još na svršetku radi srodnosti povijesnog sadržaja i obje knjige Makabejske, koje su inače u Vulgati na svršetku starozavjetnoga kanona. Nakon predgovora i rasporeda knjiga Sv. Pisma s oznakom kraticâ slijedi kratki uvod u Stari Zavjet, a po tom prije svake knjige kratak njezin sadržaj. Pojedine glave odijeljene su posebnim naslovima s naznakom sadržaja, u kurzivnom slogu. Svaki redak počinje sa svojim brojem iznova. Kod onih redaka, koji imadu ispod linije bilješku, stavljena je uz broj zvijezdica. Tekst je prijevoda u garmondu, podijeljen u dva stupca na jednoj stranici, dok su bilješke ispod linije tiskane petitom preko čitave stranice. Opseg bilježaka nije prevelik.

Na prvi pogled upada u oči, da se prevodilac stalno odlučio u prevođenju Božjeg imena *Jahveh*, koje su Hebreji iz strahopočitanja uvijek u izgovoru zamjenjivali s *Adonaj* = naš Gospod, da ga prevodi s G o s p o d, što je posve opravdano i u duhu naše tisućljetne liturgijske tradicije, gdje se riječ Gospod uzima u najeminentnijem značenju, odličnijem od časti ikojega zemaljskoga gospodina. U kogagod ima iole osjećaja za razlikovanje ovog našeg liturgijskom tradicijom posvećenog izražavanja pojma Boga, morat će odobriti ovaj prevodiočev izbor. Usput napominjem, da je i pokojni profesor Sović za izbor ove riječi u svom prijevodu Sv. Pisma St. Zavjeta s brojnih strana hrvatskog svećenstva, osobito iz primorskih i dalmatinskih krajeva, gdje se vrši glagolska liturgija, primio mnoga priznanja. Bilo je poželjno, da se već jednom stalno usvoji ovaj naziv i u hrvatskim prijevodima liturgijskih perikopa, u lekcionarima.

Veoma je važno pitanje pohrvaćivanja biblijskih imena, kod kojeg se prevodilac priklonio načelu, da je kod Hrvata pretežno prevladao utjecaj Jeronimove Vulgate, premda se to načelo ne može strogo provesti, da ne bi dopuštalo izuzetka. Tako je u hrvatskom jeziku mjesto Vulgatina imena *Jesus*, koje bi dosljedno u hrvatskoj transkripciji glasilo J e z u s, ipak od iskona prevladao grčki izgovor I s u s, pa danas nikomu ni ne pada na um, da ga zamijeni s imenom Jezus. Slično ostajemo kod J o s i p, a ne J o z e f, premda je ovo bliže Vulgati i hebrejskom izgovoru. Naš se prevodilac u ovom pitanju priklanja tradicionalnom uplivu Vulgate kod nas, kojemu načelno nema prigovora, ali ipak treba kod toga paziti, da se to provodi u skladu s glasovnim zakonima hrvatskoga jezika. Tako držimo, da u imenima i pridjevima: Jeruzalem, Jebuzeji, jebuzejski, Mezopotamija, Izak, Izaija, Izaj, Jozua, nije u pohrvaćivanju provedena ispravna transkripcija, koja bi odgovarala glasovnim zakonima hrvatske etimologije. Uopće se zapaža u tom neka nesigurnost i nedosljednost, kada treba u transkripciji imena upotrijebiti *s*, a kada *z*, pa opažamo, da se gdjekad isto ime transkribira jednom sa *s*, a drugiput sa *z*, Prevodilac ispravno kaže na nekim mjestima Jebu*s*eji (I. Mojs. 10, 16; 15, 21), jer je to izvedeno od imena grada Jebu*s*, gdje *s* dolazi u nominativu na kraju riječi, pa se dosljedno taj suglasnik *s* mora zadržati i u ostalim padežima deklinacije, dakle Jebu*s*a (Sud. 19, 10. 11), Jebu*s*u (I. Dn. 11, 4—5), kako to doista prevodilac na ovim mjestima čini. Na temelju toga trebalo bi izvesti ime stanovnika Jebuseji, a ne Jebuzeji (I. Dn. 1,

14; 11, 4. 6), te pridjev jebusejski, a ne jebuzejski (Sud. 19, 11). Ime grada Jerusalema svakako je etimološka složenica, u kojoj drugi dio potječe od riječi *S*alem, *a* ne od Zalem, pa prema tome se taj *s* od korjena riječi mora u hrvatskom jeziku zadržati i u složenici Jeru-*s*alem. Zato se čudim, što i »Korjensko pisanje« usvaja Jeruzalem. Primjenjivanje latinske fonetike, da se *s* između dva vokala čita kao *z* (koje dvojim da se ovdje i u Vulgati izgovara kao *z*), ne može vrijediti za glasovne zakone hrvatskoga jezika, pa makar to pogrješno čine i neki književnici, ili se pogrješno čuje u narodu. Dalje treba fonološki razlikovati transkripciju hebrejskoga slova *šin* i *ssade* (çade) od *sameh, sin i zajin. Šin i ssade* treba transkribirati sa *s*, kao *u* riječima: Samuel, Saul, Salem, Jeru*s*alem; tako i Josua, a ne Jozua, Josija, a ne Jozija (IV. Kralj. 21, 24), Isaj, Isaija, a ne Izaj, Izaija; ispravno je prevodilac transkribirao imena Jerusa (IV. Kralj. 15, 33) i Josaba (IV. Kralj. 11, 2), gdje je hebrejski *šin* prepisan s hrvatskim *s*, pa je po tom načelu bilo potrebno postupati jedinstveno i dosljedno. Dalje imena, u kojima dolazi glas *ssade:* Sabaot, Isak (a ne Izak, tim više, što je u hebrejskom poslije *ssade* još oštri *h*, *Jiçhak,* koji nikako ne dopušta izgovor toga *ssade* sa *z*), jer hebrejski *çade* čita se ili kao hrvatski c ili kao oštri *s* (= *ss*), a nikada kao *z*).

Podpuno opravdanje za transkripciju sa slovom *z* postoji svakako kod onih riječi, koje u hebrejskom jeziku imadu slovo *z* (zajin), kao Azarija, Azazel, Eleazar, Ezra, Ezekiel, Zaharija i t. d. Ne valja dakle Hosiel, nego Hoziel ili Haziel (I. Dn 23, 9), ne Disahaba nego Dizahaba (V. Mojs. 1, 1). Nadalje može se podnijeti transkripcija hebrejskog *sameh* sa *z*, kao u imenu Jozef (ali ovo u hrvatskom izuzetno glasi Josip); samo ako dolazi na kraju riječi u nominativu, ne može se u ostalim padežima mijenjati u *z*. Slovo *sin* također se obično transkribira sa *z*, kao u riječima: Ezav (hebrejski Esav), Izrael (hebr. Jisrael). Kod riječi grčkog podrijetla pravilo je, da se grčki sigma (σ) mora izgovarati kao *s*, pa makar on stajao između 2 vokala; samo ispred *beta* i *mi* izgovara se sigma kao *z*, kao n. pr.: ἄσβεστος = azbestos, ἆσμα = azma. Prema tome ne valja izgovarati Mezopotamija, nego Mesopotamija. Kod imena: Ismael, Ismaelci, budući da u hebrejskom glase: *Jišmael, Jišmaelim,* pisano sa *šin,* trebalo bi dosljedno gore rečenom transkribirati sa *s*, kako na jednom mjestu, prema istom hebrejskom obliku toga imena, ispravno čini naš prevodilac (I. Dn. 9, 44), ali na drugim mjestima primjenjuje grčku fonetiku: Izmael, Izmaelci, koja bi se donekle mogla podnijeti iz obzira prema prijevodu LXX. Pohrvaćivanje hebrejskog imena Hizqijahu (IV. Kralj. 20, 1. 3 i dr.) bilo bi ispravnije oblikom Eze*k*ija, nego Eze*h*ija, jer hebrejski glas *kof* (q) nikako se ne može transkribirati sa slovom *h*, nego sa slovom *k* (u latinskom q); samo hebrejski glas *kaf*, koji odprilike odgovara aspiriranom *k*, dakle *kh,* može se transkribirati sa slovom *h*, kao u imenu Za*h*arija, kako ispravno nalazimo u prevodioca (IV. Kralj. 14, 29; 15, 11).

Nedosljedno je provedena transkripcija iz hebrejskog imena *Jehonathan* i *Jonathan.* Na mjestima, gdje se radi o Saulovu sinu (I. Kralj. 14, 1; 20, 1. 4. 5. i dr. II. Kralj. 1, 4. 5. 23. 26; I. Dn. 8, 33. 34; 10, 2), transkribira prevodilac, obazirući se po svoj prilici na Vulgatin svršetak *-as* (Jonathas), *Jonata* (u dekl. dat. Jonati, ak.

Jonatu, pridjev Jonatin); a kad se radi etimološki o sasvim istom hebrejskom obliku ovog imena kod sina Davidova brata Same (I. Dn. 20, 7), transkribira ga prevodilac s *Jonatan*, kako je i ispravno. Isto ovako transkribira ime Sagajeva sina (I. Dn. 11, 34), koje u hebrejskom glasi *Jonathan*. U ova dva potonja slučaja transkribira Vulgata s *Jonathan*, dok grčki prijevod LXX imade na sva tri slučaja Jonathan *(Ἰωνάθαν)*. U hrvatskoj transkripciji trebalo bi biti u sva tri slučaja Jonatan, dat. Jonatanu, ak. Jonatana, pridjev Jonatanov.

Kad je prevodilac u svom predgovoru naglasio istočni koloriizam jezika, sigurno je pod tim mislio zadržavanje stalnog sintaktičkog poretka pridjeva iza imenica, kao n. pr.: svjetlila nebeska, ptice nebeske, zvijeri zemaljske, a osobito uz riječ *sin*: sinovi Izraelovi, sinovi Judini, sinovi Davidovi i t. d. Po mišljenju naših književnika i jezikoslovaca ovakva konstrukcija imenica s pridjevom u hrvatskom jeziku imade mjesta u stihometrijskom slogu, dok u prozi treba da najprije bude pridjev, a poslije toga imenica; dakle: Izraelovi sinovi, Judini sinovi, Davidovi sinovi, nebeske ptice, zemaljske zvijeri i t. d.

U hrvatskom jeziku nije potrebno izbjegavati riječ h l j e b i svagdje je zamjenjivati riječju k r u h, kao što ne valja u pretjeranom srpskom svagdje upotrebljavati riječ h l j e b. Hrvatski govor razlikuje pojam k r u h a, koji je identičan sa značenjem njemačke riječi B r o t, od pojma h l j e b, ili h l j e b a c, ili h l j e b č i ć, koji je identičan s njemačkim pojmom L e i b. Tako možemo imati i sastavljeni pojam: hljeb (hljebac, hljebčić) kruha, pet hljebova kruha; ali nezgrapno je reći: pet kruhova (I. Kralj. 21, 4), blagdan nekvasnih kruhova (II. Mojs. 23, 14 i bilješka), jer imenica k r u h nema množine.

Držimo, da nije sretno upotrijebljena riječ »robijaš« (I. Mojs. 49, 15), jer je ona srpski naziv za kažnjenike ili utamničenike, a to ipak nije bio smisao Jakovljeva blagoslova Isaharu, nego da će on pretežno raditi za druge. Anahronizam je kad se hebrejska imenica *gojim*, koju Vulgata prevodi riječju *gentes*, na hrvatski prevodi riječju p o g a n i (Jos. 12, 23; I. Mak. 2, 12 i dr.). Pojam pogana stvara se istom u 4. stolj. poslije Krista, kada se krivobošci, potisnuti od kršćanstva iz gradova u sela, počinju nazivati p a g a n i. Za narode odane politeizmu prije toga razdoblja, a tako i u biblijskoj povijesti St. Z., bolje je upotrijebit riječ krivobošci ili krivoboški narodi, da ne kažemo neznabošci, jer u strogom smislu ova riječ ne označuje točno naš pojam krivobožaca. Mjestimice bi bolje pristajao i točan prijevod n e o b r e z a n i (I. Kralj. 31, 4; I. Dnev. 10, 4), nego p o g a n i.

Ako se radi o tom, da se nastoji dati našem narodu prijevod na čistom hrvatskom jeziku, bilo bi poželjno, da se mjesto bosanskih izraza, posuđenih iz turskog jezika, kao što su: čardak (II. Ezdr. 3, 32), čaršaf (V. Mojs. 22, 17), bungur (II. Kralj 17, 19. 28), muštuluk (II. Kralj. 4, 10; 18, 22), paša, pašaluk (u bilj. k Est. 3, 12), — upotrijebe čiste hrvatske riječi: soba, plahta, krupica ili prekrupa, nagrada za dobru vijest, pokrajinski namjesnik, pokrajina, i t. d. Mjesto srpske riječi č a r o v n i c i (II. Mojs. 8, 7) upotrebljava se kod Hrvata riječ č a r o b n i c i ili č a r o b n j a c i. Glas goveda u hrvatskom jeziku zovemo m u k a n j e, a ne r i k a,

kako imade Daničić, koja se riječ inače upotrebljava za glas lavova (I. Kralj. 15, 14).

Što se tiče točnosti izražavanja smisla, makar to bilo kadkada i slobodnijim načinom prevođenja i višestrukom upotrebom sinonima za izraze, koji se u hebrejskom jeziku stereotipno ponavljaju, jer to odgovara i duhu hebrejske stilistike, opravdano napominje u svom stručnom prikazu g. prof. A. Škrinjar, da se hebrejski izraz *vajjomer* može prevoditi: reče, odgovori, odvrati, kaže i t. d., osim, gdje na jednome mjestu prevodi »otrese se« (I. Mojs. 44, 15), ili »osječe« (I. Kralj. 17, 28), za kojim izraz ispravno opaža g. profesor, da je »previše koloriran«. U pretežnom dijelu stvarno se slažem s izvodima kritike g. prof. A. Škrinjara, ali moram primijetiti, da je kritika g. profesora iz razumljivih razloga u velikoj mjeri obazriva, kad mnoge nedostatke blagohotno ispričava, bilo iz stilističkih razloga, ili kao »lapsus calami«, ili kao manje pogrješke. No bilo bi svakako poželjno, kad se radi o prijevodu Sv. Pisma, da bi trebalo pomno nastojati, da takvih »lapsusa calami« i manjih pogrešaka bude što manje, pogotovu kada se uz najveću pažnju znade u tekst podkrasti i mnogo tiskarskih pogrješaka. Kada u tekstu prijevoda nailazimo na netočnosti: Deog mjesto Doeg (I. Kralj. 22, 9), Fatiju mjesto Faltiju (I. Kralj. 25, 44), Amelečana mjesto Amalečana (I. Kralj. 27, 8), Aktesov mjesto Akcesov ili Akkesov (II. Kralj. 23, 26), Bogelima mjesto Rogelima (II. Kralj. 17, 27), Homan mjesto Homam (I. Dn. 1, 39), Bananan mjesto Balanan (I. Dn. 1, 50 prema hebrejskom), Sehe mjesto Selhe (I. Dn. 5, 11), Johan mjesto Jahan (I. Dn. 5, 13), Jeturom, Natisom mjesto Iturom, Nafisom (I. Dn. 5, 19), Heber mjesto Heder (I. Dn. 8, 15), Jezbija mjesto Jezlija (I. Dn. 8, 18), Johanija mjesto Jobanija (I. Dn. 9, 8), Sosolam mjesto Mosolam (I. Dn. 9, 7), Abiezer mjesto Ahiezer (I. Dn. 12, 3), Barija mjesto Barahija (I. Dn. 15, 23), Sedenija mjesto Sebenija (I. Dn. 15, 24), Majetu mjesto Magetu (I. Makab. 5, 26, ispor. red. 36, gdje ima ispravno Maget) — a našlo bi se toga i više, — onda se sve to ne može smatrati samo tiskarskim pogrješkama. Tako i pomanjkanje oznake redaka u III. Kralj. 22, 53 i 54, ili ispuštanje imena: Milka (Josua 17, 3) između Hegla i Tersa; Aterovih (I. Ezdr. 2, 16); a pogotovu izostavljanje čitavog redka (II. Dnev. 6, 6): »Nego sam izabrao Jerusalem, da tamo bude moje ime; i izabrao sam Davida, da bude nad mojim narodom Izraelom«, — nisu samo tiskarske pogrješke, nego odaju pomanjkanje točnosti, što se može desiti usljed prevelike umornosti u poslu. Sličnih pogrješaka imade mnogo i u bilješkama, kao n. pr.: *šemaid* mjesto *šemaim* (k b. I. M. 3, 22), Asurdanipala mjesto Asur^{b}anipala (b. k IV. Kralj. 19, 17), *hamalim* mjesto hammajim (u b. k M. 36,24), Kizon mjesto Kišon ili Kison (III. Kralj. 18, 45), *šadaš* (valjda krivo pročitano prema francuskoj transkripciji) mjesto *hadaš* (bilj. k I. Kralj. 11, 14), Eben-Haeser mejsto Eben-Haezer (bilj. I. Kralj. 4, 1), Šošenk mjesto Šešonk (bilj. III. Kralj. 11, 40), *Συρία* mjesto *Συρία*, te *πίδας* mjesto *πέδας* (bilj. k I. Makab. 3, 38. 41). To nije sve, nego ima još mnogo drugih sličnih pogrješaka.

Donosimo dalje neke opaske o samom prijevodu. Prvo, što zapažamo, bilo bi potrebno pripaziti na izražavanje vrijednosti vremenâ u sustavu hebrejske sintakse, da im se pogodi ekvivalent u hrvatskom jeziku. Tako n. pr. hebrejska stavka: *vajjar' 'elohim*

'eth ha'or ki tobh (I. Mojs. 1, 4; slično 10. 12. 18), koju Vulgata prevodi: »et vidit Deus lucem quod e s s e t bona«, — nije dobro prevedena na hrvatski: »i vidje Bog, da je svjetlost b i l a dobra«. Možda se ovdje prevodilac poveo za francuskim prijevodom, koji imade: »que la lumiere é t a i t bonne«, što u francuskoj sintaksi može odgovarati Vulgatinom »esset«, ali nipošto hrvatskom »da je . . . . bila«, pogotovu, ako je ovdje hebrejska sintaktička konstrukcija takova, da dopušta samo prezentsko izražavanje pomoćnoga glagola uz pridjev »tobh«; smisao je dakle: »I vidje Bog svjetlost, da *je* dobra«, što znači, da je ta dobrota svjetlosti postojala i onda, kad je Bog vidio, a i dalje, a ne možda samo neko vrijeme prije, nego je Bog vidio; dok prema prijevodu: »da je bila dobra« značilo bi, da onda, kad je Bog vidio, ta je svjetlost već prošla i nije više postojala. Slično nije dobro prevedeno: »da su bili goli« (I. Mojs. 3, 7), mjesto: »da su goli«; zatim u II. Dnevnika (9, 5): »istina je bila« (Vulgata: verus est sermo) treba prevesti: »istina je«. U hebrejskom tekstu razlikuje se glagol בָּרָא od עָשָׂה, pa ga i sv. Jeronim različito prevodi: prvi s »creavit« = *stvarati* iz ničesa; drugi s »fecit« načiniti iz tvoriva, koje već postoji. U I. Mojs. 1, 16 i 2, 2 preveden je glagol עָשָׂה sa »stvori« mjesto »načini«. Sasvim je iskrivljeno prevedeno: »gvozdene nogavice, gvozdenu sulicu« (I. Kralj. 17, 6), »gvozdeni kalpak« (17, 38), mjesto »mjedeni«, kako je to opazio g. prof. Škrinjar. Mjesto »utvara« (I. Kralj. 3, 1) bolje bi bilo reći »viđenje«, jer se radi o istinskom proročkom viđenju, a »utvara« obično znači pričinjanje bolesne mašte, kako vole tumačiti racionalisti. Mjestimice nailazimo na manjkav i nerazumljiv prijevod, kao n. pr.: »Tada je bila zemlja pokvarena pred Bogom i pun zločin«, dok u hebrejskom stoji: *vattimmale' ha'areç hamas* = i napunila se zemlja zločina (I. Mojs. 6, 11). Gdjegdje je u prijevodu oslabljen izvornik ispuštanjem prevođenja sinonima, a možda i nisu podpuni sinonimi, nego dvije nianse pojmova. Tako n. pr. *vajjigva . . . vajjamot* (I. Mojs. 25, 8; 35, 29), što Vulgata lijepo prevodi: »et deficiens mortuus est«, ili »consumptusque aetate mortuus est«, što u oba slučaja znači, da su Abraham i Isak umrli redovitom naravnom smrću, oslabivši od starosti, a ne možda naglom i naprasitom smrću, što prijevodom: »tad preminu«, »potom preminu« nije tako izrazito točno rečeno. U III. Kralj. 19, 12 iza »potres«, izostavljeno je: »ali Gospod nije bio u potresu; poslije potresa« — zatim se nastavlja tekst: »dođe oganj . . .« Osim toga oznaka broja 12. za redak nije na pravome mjestu, nego treba da dođe poslije riječi: »ali Gospod nije bio u potresu«. U Est. 16, 21 izraz: πάντα δυναστεύων, kako stoji u tekstu LXX i u Vulgati »omnipotens«, nije točno preveden sa »Svevišnji«, nego treba prevesti sa »Svemogući«. Fraza: *va'ekra běqol gadol* (I. Moj. 39, 14) prevedena je: »a ja povikah glasno«, gdje je prislov »glasno« suvišna tautologija, budući da sama riječ »povikah« uključuje u sebi pojam »glasno«; s druge strane, ako dopustimo »glasno« vikanje, trebalo bi kao opreka postojati »tiho« (!?) vikanje, što je nemoguće. Treba dakle reći: »povikah jakim glasom«, ili »iza glasa«. U I. Mojs. 44, 28 prijevodom: »Mislim, da je bio rastrgan« — oslabljen je izvorni smisao: »Rekoh: zacijelo je rastrgan!« U knjizi o Tobiji (1. 11) prijevodom: »gdje se s a s t a d e« izgleda da

je prevodilac htio reći isto, što imademo u francuskom prijevodu od Vigouroux-a: »où il se trouva«. Međutim ovaj dodatak nije bio u hrvatskom prijevodu potreban, jer s glagolom »dođe« valja povezati prijevod svih triju ablativa comitatus: »cum uxore sua et filio . . . cum omni tribu sua!« U IV. Kralj. 4, 2 prevedeno je אָסוּךְ שָׁמֶן sa »sudić ulja«; ali na ovome mjestu imademo saglasno svjedočanstvo LXX i Vulgate: ᾧ ἀλείψομαι ἔλαιον = olei quo ungar, pa je veća vjerojatnost, da je ispravan prijevod LXX i Vulgate, nego za hipotezu hapax legomena אָסוּךְ sa značenjem »sudić«. Istina, konačno u količini ulja izađe na isti smisao: malo ulja, — ali nije istaknuta okolnost, da se ta količina čuvala i za mazanje kože, koje je u tim krajevima potrebno ne toliko u svrhu tašte toalete, nego više iz zdravstvene potrebe, da koži ne naškodi prevelika sunčana žega. Nije isključeno ni to, da je ono malo ulja moglo biti sačuvano za slučaj skoro predviđene smrti, da se njime pomaže mrtvo tijelo, kada žena umre, budući da je usljed suše očevidno prijetila pogibao velike gladi. Gdjekad se dešava, da prevodilac unosi u tekst prijevoda tumačenje, kao n. pr. u V. Mojs. 3, 11 (ispor. bilj. 11), gdje prevodi »*arço ereç barzel*« sa »sarkofag njegov od basalta«, dok bi doslovan prijevod glasio: »eno njegov ležaj, ležaj od željeza«. Drugo je što u tumačenju, gdje se može reći, da se tu radi o bazaltnom sarkofagu. Vrlo je teško za prijevod mjesto u IV. Kralj 8, 10, koje u hebrejskom glasi: אֱמָר־לֹא חָיֹה תִחְיֶה gdje izgleda, da ipak valja zadržati kethibh לֹא = ne, a ne usvojiti qeri לוֹ = njemu. Tu se radi o prorokovoj amfiboliji, koja se osjeća u hebrejskom jeziku samo u izgovoru, dok je u pismu jasno izraženo, da je prorok odgovorio na Hazaelov upit niječno: »Reci: Ne ćeš ozdraviti!« Ovu amfiboliju nije moguće u prijevodu reproducirati, nego je potrebno, da se u bilješci objasni, pa onda nestaje poteškoće, da je prorok tobože napućivao Hazaela na laž, nego je Hazael protivno razumio proroka: אֱמֹר לוֹ = dic ei: sanaberis! pa je kralju saopćio pozitivan odgovor: »Ozdravit ćeš!«

Bilo bi preopširno iscrpljivo iznositi sve pojedine nedostatke u samom prijevodu, gdje bi, bez obzira na teška mjesta, koja još uvijek i u samim stručnim krugovima ostaju neriješenim pitanjima, bilo poželjno mnogošta izgladiti i izraditi brižnijom pažnjom. Zato, da s time ne duljimo, napomenut ćemo samo nešto o kratkim sastavcima uvoda u pojedine knjige. Razumljivo je, da u pučkom izdanju prijevoda Sv. Pisma ne možemo očekivati opširno izrađenih i strogo znanstveno kritičkih uvodnih rasprava o svakoj pojedinoj knjizi, nego je potrebno, da se na tom mjestu s najvećom konciznošću kaže samo ono, što je najnužnije za razumijevanje sadržaja odnosne knjige, a to je: o imenu, sadržaju, svrsi i ukoliko je što poznato o postanku knjige. U ovom svesku prijevoda Sv. P. bila bi poželjna veća konciznost u uvodima pojedinih knjiga. Tako ispred knjiga Dnevnika nije ništa rečeno o njihovoj svrsi, a ta jest: naglašivanje ideje, da je Bog postojano nagrađivao vjernost izraelskog naroda, a kažnjavao nevjeru i kršenje Božjega zakona, nastojeći, da time potakne narod na vjernost prema Bogu, barem nakon povratka iz 70-godišnjeg ropstva. Nezgodno je rečeno, da sv. Jeronim »puno drži do ovih knjiga Dnevnika«, jer bi se odatle moglo

zaključivati, da do ostalih knjiga Sv. Pisma »manje drži«, a to ne bi bilo istinito. Veoma je nezgodno također ono, što se desilo u predgovoru knjige o Tobiji, da se tu tri puta ova knjiga naziva »pripovijest«, na što sam se osvrnuo posebnim člankom u »Katoličkom Listu« (br. 40. i 41. g. 1942.), tim više, što je to pučko izdanje, pa ovakav naziv za jednu povijesnu knjigu Sv. Pisma može pogodovati širenju racionalističkog shvaćanja o njezinom nepovijesnom ili mitskom značenju. Pa ako bi se i mnogobrojne druge nedostatke dalo nekako pregledati i oprostiti, ovaj svakako pripada među najkrupnije, jer držim, da dovodi u pitanje samu crkvenu ortodoksnost prijevoda; zato bi tu pogrješku u narednom izdanju svakako trebalo ukloniti.

U predgovoru Dviju knjiga Makabejaca, na str. 832, nalazimo tvrdnju, da je druga knjiga Makabejaca »pisana po svoj prilici iza prve knjige Makabejaca«, što je upravo u protimbi sa stavkama konteksta prije toga i poslije toga. Mjesto »iza« trebalo bi stajati »prije«, kako se i općenito drži, da je druga Makabejaca napisana najkasnije oko 123. g. pr. Kr., a prva knjiga Makabejaca oko 104—100. pr. Kr. Prema tomu je druga knjiga Makabejaca napisana prije prve knjige Makabejaca.

Što se tiče bilježaka, kojima je prevodilac popratio prijevod teksta, s obzirom na njihov općeniti opseg, može se kazati, da nisu preopširne, ali bi ipak bilo poželjno, da budu gdjegdje konciznije i jasnije; poneke na lakšim mjestima mogle bi izostati, a na nekim su težim mjestima izostale, premda bi bile potrebne. Kod bilježaka trebalo je uvažavati sadašnje stanje biblicističkih nauka. Tako n. pr. bilješka k I. Mojs. 1, 5: »...kod Židova nije, kao u nas, počinjao dan od ponoći, nego uvečer«, — ne kazuje nam ono, što je mnogo važnije: u kakvom smislu se može shvatiti pojam »dan«, da se može lakše objasniti red stvaranja. Njemački prevodilac A. Arndt S. J. (Die Heilige Schrift des A. u. N. T. I. Bd. Regensburg u. Rom 1914) napominje na ovome mjestu: »Es steht nichts entgegen, wenn man darunter längere Perioden verstehen will, deren Beginn Morgen, deren Abschluss Abend genannt wird«. Ako se dakle riječi: »I postade večer, i postade jutro, prvi dan . . . drugi dan...« i t. d. shvate tako, da je odnosnom večeri označena granica do tada izvedenih Božjih djela stvaranja, a odnosnim jutrom početak narednih djela stvaranja, koja su se inače mogla odvijati u nepoznatim dužinama trajanja vremenskih odsjeka, onda nema nikakve poteškoće, da pojmove: »i postade večer, i postade jutro, dan prvi, . . . dan drugi...« i t. d. možemo shvatiti sasvim u doslovnom smislu naravnih dana od 24 sata, jer oni znače samo kao neke kamene međaše, između kojih su izvedena dotična djela stvaranja. U vremenu tih djela stvaranja moglo je biti nebrojeno mnogo i drugih dana, koji nisu toliko važni, da se spominju, kao oni, koji stoje na razmeđu pojedinih djela stvaranja. Nadahnuti pisac mogao bi rasporediti opis djela stvaranja i među manje ili više od šest dana; ali odabrao je raspored između šest, odnosno sedam dana, zbog posebne liturgijske svrhe, t. j. potrebe svetkovanja subote, koju je nauku po Božjem nadahnuću didaktički zgodno povezao s redosljedom otajstvenih Božjih djela stvaranja.

U bilješci k II. Mojs. 16, 18 netočno je, da je gomer oko 2,6 litre, nego je oko 3,6 litre, što je u logičkoj vezi s redkom 36. ove

glave i s bilješkom k ovom redku. U bilješci k II. Mojs. 19,22 nije ispravno rečeno: »Starješine obitelji bili su Aronski svećenici«, jer Aronski su svećenici Aronovi sinovi, pa prema tome su i oni Levijevi potomci. Bolje bi bilo reći: »Prije posvete Arona i njegovih sinova za svećenike bili su svećenici narodni starješine obitelji«. U bilješci k II. Mojs. 25, 39 netočno je rečeno: »Jedan talenat čistoga zlata jest oko 45 kilograma«, nego iznosi oko 49,11 kg.

U drugoj polovici bilješke k Josuinoj knjizi 3,12 nalazimo stavak, koji glasi: »U vrijeme žetve, koncem travnja i početkom svibnja, ne bi moglo nikako prijeći preko Jordana toliko mnoštvo Izraelaca. Tada se naime na Libanonu tope snjegovi, i Jordan tako naraste, da prelazi preko svojih visokih obala«. Ova tvrdnja nije sasvim točna. Žetva, o kojoj je govor u Josuinoj knjizi na ovome mjestu, kako se vidi iz konteksta, — jer se prelaz zbio četiri dana prije Pashe, — nije koncem travnja ili početkom svibnja, nego dvije do tri sedmice prije, dakle početkom travnja ili svršetkom ožujka. U tom smislu treba ispraviti i bilješku k Rut 1, 22. To je naime r a n a žetva ječma. U to vrijeme Jordan nabuja tako, da mu voda izađe izvan običajnoga korita, a dubina mu naraste do 4 metra. U bilješci k Sud. 7,3 krivo je rečeno: »Gora je Galaad na zapadnoj strani rijeke Jordana u zemlji baštine Manasejeve«. To je u suprotnosti i s bilješkom k Sud. 10,17. Gorje Galaad nalazi se na i s t o č n o j strani Jordana. Tu je bila baština jednoga dijela Manasejeva plemena. U bilješci k Sud. 13, 4. 5. krivo je rečeno, da »Nazirej« dolazi od *»nasar«*. Ako igdje, ovdje je potrebno transkribirati hebrejski *zajin* sa *z*, a ne sa *s*, dakle »nazar«, odnosno *»nazir«*. Tako i u bilješci k I. Kralj. 4, 1 mjesto »Eben-Haeser« treba da je »Eben-Haezer«. U bilj. k I. Kralj. 11, 15 nije točno, da u LXX stoji: »Samuel pomaza Saula po drugi put«, nego: »Samuel pomaza ondje Saula za kralja pred Bogom.« Stvarno je to bilo drugo pomazanje, jer je prvo pomazanje Samuel učinio na Saulu, kad ga je prigodom traženja magarica ugostio i ispratio na komad puta, prorekavši mu, će postati kraljem (I. Kralj. 10, 1). Povodom bilješke k IV. Kralj. 17, 24 biblijski će arheolozi teško pogoditi, kakvi su to »Keil-natpisi«, ako se ne pomognu retroverzijom »Keilinschriften«, gdje se radi o »nadpisima klinovog pisma« (scriptura cuneiformis; njemačka riječ »Keil« = klin). U bilj. k. IV. Kralj. 20, 10 ne bismo se složili s tumačenjem prevodioca: »Po svoj prilici radi se ovdje o stepenicama...«, — nego se radi o stupnjevima, naznačenim pomoću linija, kao što i danas imade sunčanih satova, a Vulgata upotrebljava za istu hebrejsku riječ *»ma'aloth«* naizmjence sinonime: »decem lineis... totidem (decem) gradibus«, a u 11. redku upotrebljava još za *»ma'alot«* sinonim »horologium«.

Sa znanstveno-kritičkoga gledišta nije ispravan postupak prevodioca u II. Dnev. 4, 5, gdje je hebrejski tekst: *»mahaziq battim šelošet alafim jakhil«* preveo ovako: »Primalo je dvije tisuće bata«, — a uistinu bi trebalo prevesti: »moglo je primiti tri tisuće bata«. Prevodilac je naime htio prijevod ovoga mjesta h a r m o n i z i r a t i s paralelnim mjestom u III. Kralj. 7, 26, gdje u hebrejskom tekstu stoji: *»alpajim bat jakhil«* = primalo je dvije tisuće *bata*. Ali uistinu, prema opisu dimenzija, jedan i drugi broj bio bi netočan, odnosno znatno prevelik, jer ako se sračuna približni obujam

»mjedenog mora« prema naznačenim dimenzijama: promjer 10 lakata (= oko 5 metara), visina 5 lakata (= 2,5 metra), to bi prema formuli obujma valjka *($r^2 \pi v$)* iznosila njegova sadržina: $(2{,}5\ \text{m})^2 \times \times 3{,}14 \times 2{,}5\ \text{m} = 49{,}0625\ \text{m}^3$ što pretvoreno u litre iznosi 49062,5 litara. Pretvorimo li to u mjeru *bat*, koja u najnepovoljnijem slučaju iznosi 36 litara, dobijemo iznos oko 1363 bata. Svakako ovaj realni matematički rezultat daleko zaostaje za navodom od 2000 bata u III. Kralj. 7, 26, a pogotovu za onim od 3000 bata u II. Dnev. 4,5. Vjerojatno je dakle, da su oba broja krivnjom prepisivača iskrivljena. U izvornim je tekstovima po svoj prilici stajalo: *elef vĕmeatajim* = tisuću i dvije stotine, odnosno: *elef vĕšeloš meot* = tisuću i tri stotine. Dakako, da ovo kritičko objašnjenje ima svoje mjesto među bilješkama k prijevodu odnosnih tekstova, dok se sami tekstovi moraju prevesti onako, kako nam predleže, makar bili i iskvareni, kao što je n. pr. tekst u I. Sam. 13, 1, koji je i Vulgata prevela: »Filius unius anni erat Saul . . .«, prevodilac preveo onako, kako leži u hebrejskom tekstu, premda je očito pogrješan, a u bilješci je objasnio, što je na stvari.

Sve ovo, što je spomenuto, nije nipošto iscrpljiv prikaz nedostataka, što ih nalazimo u ovom prijevodu, nego je to tek nekoliko tipičnih primjera, iz kojih se vidi, da je tu trebalo mnogo više stručne pažnje u samom poslu, koja je nemoguća, ako se posao obavlja s prevelikom žurbom. Nakon svega ovoga nastaje pitanje, da li je ovakvim prijevodom, gdje čovjek nije gotovo ni za jednu stranicu podpuno siguran, da je sve ispravno prevedeno, nego se u svrhu kontrole mora stalno služiti sigurnijim tekstom ili originalnog jezika ili kojeg drugog kritičnijeg prijevoda, — zadovoljeno onoj svrsi, kojoj je prijevod namijenjen? Zato bi bilo veoma poželjno, da se u izdanju narednih svezaka predusretne ovako mnogobrojnim nedostatcima, pa makar bi i dulje vremena trebalo pričekati, da se svrše, a ovaj svezak, da se u ponovnom izdanju temeljito revidira. Na pitanje pak, da li je poslije ovakvog prijevoda suvišan svaki drugi prijevod Sv. Pisma na hrvatskom jeziku, držim da nije potrebno odgovarati.

Zagreb, 5. XII. 1942.

O PRIMANJU U SJEMENIŠTA I U REDOVNIČKE DRUŽBE. Izdana je nova zakon. odredba u dekretu »Consilii initis« od 25. VII. 1941 (AAS, 1941, 371), koja sadržava nadopunu propisu u kk. 538 odnosno 544, te 1363 i propisuje, da se nitko, koji je bilo s kojega naslova pripadao redovničkoj družbi, ne smije primiti u biskupijsko sjemenište, dok se prije toga Ordinarij nije obratio na sv. Kongregaciju za sjemeništa i od nje primio rješenje. I obratno, da se nitko, koji je bilo s kojega razloga izstupio iz sjemeništa ne smije primiti u redovničku družbu, dok se redovničke starješine nisu prije toga obratili na sv. kongregaciju za redovnike i od nje primili rješenje (vd. Bogoslovska Smotra, 1942, 126).

Novi je dekret od znatne praktične važnosti, pa se zato mnogo komentira, a i zato, što se ne odlikuje prevelikom jasnoćom.

Prije svega nema sumnje, da taj dekret treba tumačiti uzimajući rieči u najužem smislu (vd. k. 19), jer je odiozan: »non est quin strictae subsit interpretationi decretum quod Ordinariis novam conditionem imponat in admitetndis in seminarium propriis clericis« (P. Creusen, in Periodica, Romae 1942, 74).

RECENZIJE.

Dr. Stjepan Bakšić, Presv. Trojstvo. Zagreb 1941. Narodna Tiskara. Cijena 270 Kn. 1 — Nastavljajući djelo izgradnje specijalne dogmatike na hrvatskom jeziku, što ga je pred više desetljeća započeo pok. dr. Ivan Bujanović, današnji je redoviti profesor specijalne dogmatike na zagrebačkom bogoslovskom fakultetu dr Stjepan Bakšić izdao traktat o Presv. Trojstvu. Didaktički su razlozi nametnuli potrebu izdanja knjige o Presv. Trojstvu. Ona ima, u prvom redu, poslužiti slušačima bogoslovlja kao udžbenika, da im približi i olakša shvatanje najuzvišenije i središnje tajne kršćanstva. A kako se na zagrebačkom bogoslovskom fakultetu uzimlje u okviru specijalne dogmatike samo traktat o Presv. Trojstvu, to je prof. dr Bakšić započeo svoj niz dogmatskih udžbenika knjigom o Presv. Trojstvu. Traktat o Bogu, jednom po naravi, obrađuje se na fakultetu samo unutar filozofije. Stoga, kako je didaktički sasvim opravdano, on nije ušao u djelokrug rada prof. dra Bakšića.

U drugom redu knjiga dra Bakšića imade biti pomagalo pastoralnom kleru, da mu bude vrelo za vjersku pouku puka i izgradnju vlastitoga duhovnog života.

Ove su dvije svrhe ujedno dale knjizi bitno obilježje. Kao školski udžbenik knjiga ne želi biti istraživalački prinos rješavanju pojedinih pitanja iz sklopa nauke o Presv. Trojstvu. Ona se pridržaje pravila strogo znanstvenoga rada, ali s namjerom, da sustavno i u povijesnom razvitku te logičkoj povezanosti prikaže, obrazloži i dokaže dokazima iz objave i razuma svu nauku o Presv. Trojstvu. Knjiga je, dakle, ujedinila i pozitivnu i spekulativnu metodu obrađivanja nauke o Presv. Trojstvu. Pri tome se pisac poslužio obilnom, možemo mirne duše kazati, svom pristupačnom i najnovijom literaturom.

2. — Pisac je knjigu podijelio u pet dijelova. U 1. dijelu govori o opstojnosti tajne Presv. Trojstva. Drugi dio raspravlja o izlaženjima u Bogu, III. dio o Božjim odnošajima, IV. dio o Božjim osobama u poredbi među sobom i odnosu prema svijetu, V. dio o Presv. Trojstvu u odnosima prema svijetu, V. dio o Presv. Trojstvu u odnosu prema razumu. Prvom dijelu predhodi Bibliografija traktata o Presv. Trojstvu (str. 1.—6.) te Uvod s prikazom važnosti, metode i imena i diobe traktata (str. 7.—10.).

Prvi dio je pretežno pozitivan. Iz objave, Sv. Pisma, nauke Otaca, i crkvenih odluka pisac dokazuje velikim marom i savjesnošću, da je dogma o Presv. Trojstvu doista objavljena i definirana nauka (str. 77.-96.). Tome je dokazivanju podložio kao temelj tumačenje filozofskih pojmova osoba i narav te prikaz njihovog povijesnog razvitka u katoličkoj predaji. Ovo poglavlje, veoma jasno i precizno obrađeno, pripomoći se ne samo učenju traktata o Presv. Trojstvu, nego, u jednakoj mjeri, i Kristologije. Na to nadovezuje prikaz antitrinitarskih zabluda kroz stoljeća (str. 30.—42.). Prije no što će preći na dogmatsko prikazivanje same istine o Presv. Trojstvu, pisac je umetnuo polemičku raspravu o povijesnom razvitku dogme. U III. poglavlju podvrgava kritičkoj ocjeni razne teorije iz povijesti religija, kojima je cilj, da dogmu o Presv. Trojstvu protumače kao istinu čisto prirodnoga reda. Te hipoteze nastoje pokazati, kako se je dogma postepeno razvijala iz poganskih religija (str. 42.—58.). U novije se vrijeme protivnici kršćanstva služe poviješću religija, da ga liše njegovog nadprirodnoga značaja. Otuda potreba, da katolička dogmatika obračuna s prigovorima, koje neki s ovoga područja upravljaju protiv katoličkih dogmi. Zato je pisac veoma dobro učinio, te je unio u svoju knjigu raspravu o povijesnom postanku dogme o Presv. Trojstvu. Nju će s korišću pratiti osobito

srednjoškolski vjeroučitelji. Jer danas prodiru već i u srednju školu prigovori, na koje se pisac potanko i sigurno obazreo i sveo ih na pravu mjeru. Prikazavši dosta opširno mišljenja bogoslova o objavi Presv. Trojstva u Starom Zavjetu (str. 58.—71.), s velikom je pomnjom iznio stroge dogmatske dokaze iz Novoga Zavjeta i Predaje. Obzirom na suvremene hipoteze o razvoju dogme iz poganskih religija, pisac je posvetio veliku pažnju svjedočanstvu crkvene Predaje, riješivši pri tome i glavnije prigovore iz ovoga područja (str. 71.—94.).

Drugi dio knjige obrađuje osnovni dio bogoslovske spekulacije o Presv. Trojstvu: imanentna izlaženja u Bogu. Metoda izlaganja, koju pisac upotrebljava, jest ona obće poprimljena u dogmatici. Najprije precizno objašnjuje filozofske pojmove, koji kod pojedine istine dolaze u obzir (status quaestionis). Zatim izlaže nauku Crkve, dotično daje cenzuru nauke. Po tome izvodi istinu iz izvora objave i, koliko je to moguće, pokazuje unutrašnji razlog istine (ratio theologica). Na koncu se obazire na poteškoće, iznesene protiv pojedine istine. Poteškoće postavlja i rješava u skolastičkoj formi. Ipak ublažuje strogu formu time, što u odgovoru na prigovore daje tumačenje (eksplikaciju), a ispušta same termine concedo i nego.

Ovim je redoslijedom pisac prikazao izlaženja u Bogu, uopće (str. 138.—150.). Stranice, na kojima prikazuje izlaženja druge osobe (str. 150.—194.) i treće osobe (str. 194.—250.), spadaju po jasnoći i logičkoj povezanosti među najbolje u cijeloj knjizi. Osobito se potanko zadržao kod dvostruke formulacije izlaženja Duha Svetoga: »Od Oca po Sinu« »Od Oca i Sina«, kako je to za naše prilike posve razumljivo (str. 209.—213.).

Na temelju nauke o imanentnim izlaženjima u Bogu, u III. dijelu daje pisac raspravu o Božjim odnošajima. Bogoslovska se spekulacija tu uzdiže do zamjerne visine. Izloženom metodom dokazuje, da u Bogu postoje unutrašnji stvarni odnošaji (str. 252.—265.), koji se ne razlikuju od Božje supstancije stvarno, nego samo virtualno (str. 265.—281.), a ima ih četiri (str. 281.—290.).

U četvrtom dijelu, u raspravi o Božjim osobama, dolazi bogoslovska spekulacija do posljednjih zaključaka. Pisac dokazuje, da je u Bogu ostvaren pojam osobe, a osobe su stvarno isto, što i očinstvo, sinovstvo i pasivno nadisanje (str. 290.—295.). Božje osobe sačinjavaju supsistentni nesaopćivi Božji odnošaji (str. 295.—303.). Osoba u Bogu označuje nesaopćivi odnošaj, u koliko je supsistentan (str. 303.—314.), a takova su samo tri (str. 314.—322.). U drugom poglavlju obrađuje Božje osobine (str. 322.—329.) i spoznajne biljege (str. 329.—333.), te nocijonalne čine (str. 333.—343.). Treće poglavlje govori o međusobnom odnošaju Božjih osoba, te sadrži nauku o apsolutnoj jednakosti i savršenom pronicanju božanskih osoba (circumsessio) (str. 354.—362.). Četvrto poglavlje prikazuje odnošaj božanskih osoba prema svijetu. Utvrdivši podpunu jedinstvenost djelovanja božanskih osoba prema vani (str. 363.—369.) i opravdanost pripisivanja (appropriationes) (str. 369.—376.), pisac se na dulje zadržaje kod šiljanja (missiones) u Bogu (str. 376.—401.). Konačno, u petom poglavlju pisac zaokružuje ovaj suptilni dio izlaganjem nauke o imenima božanskih osoba (str. 402.—432.).

Peti dio knjige prikazuje Presv. Trojstvo u odnosu prema razumu. Tu najprije dokazuje, da je Presveto Trojstvo tajna u strogom smislu riječi (str. 437.—464.). Nakon objave može je razum istinski shvatiti (str. 464.—480.). U drugom poglavlju iznosi pravila za ispravno govorenje o Presv. Trojstvu, te propise o slikama Presv. Trojstva (str. 480.—483.).

U Zaglavku se pisac vraća na izlaznu točku svoje knjige, te objašnjuje važnost u značenje objave tajne Presv. Trojstva, razloge shodnosti, zašto ju je Bog htio objaviti svijetu, da u završnim mislima upozori na njezinu praktičnu životnu vrijednost (str. 483.—492.).

3. — Tako je pisac u cijelosti i opsežno iznio dogmatsku nauku o Presv. Trojstvu. Nema nijednoga pitanja, koga ne bi dodirnuo i, prema njegovoj zamašitosti, savjesno prikazao. Njegova se izlaganja oslanjaju na sigurnu nauku crkvenoga učiteljstva i katoličkih bogoslova. U spornim pitanjima bogoslovskih škola redovno slijedi sv. Tomu. Pri tome ulazi u unutrašnju ocjenu mišljenja, koje usvaja. Tu i tamo, kod sporednih pitanja, ne prisvaja nijedno mišljenje, nego se ograničuje na objektivni prikaz suprotnih mišljenja. Možda bi na kojem tome mjestu poslužilo većoj jasnoći, da je označio i teološku cenzuru pojedinih nauka.

U dokazivanju je solidan i pouzdan. Svetopisamske dokaze oslanja na sigurne zaključke egzegeze, te u tome slijedi posljednja mišljenja egzegezeta. Ali, to se opaža kroz čitavu knjigu, posebnim marom obrađuje dokaze iz razuma (ratio theologica). Spekulativna strana knjige je njezina najjača strana. Logička povezanost, snaga dokaza, koje pisac postavlja je takova, da pruža čitaocu pravi intelektualni užitak. Taj još povećava velika jasnoća misli, u koje zaodjeva svoja izlaganja.

Ovim vlastitostima može se knjiga mirne duše postaviti uz bok ponajboljim dogmatskim priručnicima na stranim jezicima, kao njihov ravnopravni drug. Za nas je posebno važno pitanje, kako je pisac uspio u prenosu bogoslovskih termina na hrvatski jezik? Zatim, kakov mu je stil, u koji je zaodjenuo svoja izlaganja. To je bila posebna zadaća prvoga udžbenika o Presv. Trojstvu na hrvatskom jeziku.

Zadaća pisca u tom pogledu nije bila lagana. Trebalo je stvarati čitav niz hrvatskih izraza. Navodimo samo nekoliko najvažnijih: suodnosnik (korelat), neporodivost (innascibilitas), nerodivost (ingenerabilitas), ubivstvovanje (inexistentia), stvorljiv (creabilis), šiljanja (missiones), odmišljanje (apstractio), nadisatelj (inspirator), razglob (analysis), posinstvo (filiatio). Možda se tkogod ne bi složio s izrazom nepogrešivost, ili nezabludivost (infallibilitas). Prvi je izraz ruskoga podrijetla. Njegovu je nezgodnost uočio već Strossmayer u aplikaciji na rimskoga biskupa, pa je predlagao riječ nezabludivost, (Grivec, Cerkev. Ljubljana, 1925., str. 451. i dalje). Danas se upotrebljava u srednjoškolskim priručnicima riječ neprevarljivost. Držimo, da je to najbliži i najvjerniji prijevod onoga, što se latinski kaže inafallibilitas. Nezabludivost izazivlje predodžbe, koje su netočne i nezgodne. Mjesto izraza neshvatljiv za incomprehensibilis (str. 464. i dalje), bilo možda, prikladnije nedokučiv. To zato, jer može nastati nejasnoća, kad se na str. 451. i dalje govori o neshvatljivosti Presv. Trojstva, a poslije dolazi tvrdnja, da razum može dogmu pravo i istinski shvatiti (str. 464. i dalje). Pisac, istina, uz neshvatljivost mjestimično upotrebljava za incomprehensibilis i nedokučiv. Možda će biti i primjedaba izrazu »šiljanja« za missiones (str. 376 i dalje), kao i »šiljan« mjesto poslanja i poslan. Ali to su malenkosti prema cjelini uspjelih novih izraza.

Što se tiče stila, pisac je dugogodišnjim spisateljskim radom, kao urednih naših najpriznatijih crkvenih časopisa, stekao otmjenost jezika, lakoću stila, koja je općenito priznata. Značilo bi, stoga, počiniti nepravdu, kad bismo navodili nekoja mjesta, koja stilski nešto tvrđe zvuče, pa makar to i obrazložili željom, da se u drugom izdanju poprave. Jedva je moguće, da se ovakove manje stvari u velikoj knjizi izbjegnu. To više, kad one izčezavaju prema biranim riječima, pravilno postavljenom redoslijedu riječi i laganoj gradnji rečenica, koje se nižu na svakoj stranici.

Knjigu, kao školski priručnik, treba prosuđivati i s didaktičke strane. I stoga je gledišta knjiga dra Bakšića izvrstna. Takova je već zato, što je resi jasnoća misli i dokazna snaga raspravljanja. Zatim i zato, što neprestano drži u vidu logičku povezanost pojedinih dijelova, i što na više mjesta ponavlja važnije pojmove, koji se povraćaju. To ne čini tako, da ih svaki puta drugačije stilizira. Sažet i jasan, pisac ne muči muke s izrazima i ne ponavlja se suvišno. I u tehničkom pogledu

je pisac išao za tim, da knjiga bude vanjskim izgledom pregledna. Važnije stvari je tiskao istaknutim slovima, a razdioba članaka u podnaslove i točke također omogućuje laganiju uporabu knjige kao udžbenika. Literatura na svršetku svakoga važnijega odlomka daje pouzdani putokaz za produbljenje obrađenoga gradiva. Gdjegod narav stvari dopušta, dovodi izlaganje spekulativne nauke u vezu s praktičnim kršćanskim životom.

Tehnika tiska i oprema knjige je na suvremenoj visini.

Uzevši sve u obzir, možemo kazati, da je knjiga dra Bakšića bogati i dragocjeni doprinos hrvatskoj bogoslovskoj književnosti. Dr. Bakšić vlada suvereno predmetom. Zato mu je u punoj mjeri uspjelo pretočiti tešku bogoslovsku spekulaciju o Presv. Trojstvu na hrvatski jezik načinom, kojim je ostvario sve uvjete prvorazrednog udžbenika. Time je pružio najuvjerljiviji dokaz, da je hrvatski jezik sposoban za najdublju bogoslovsku spekulaciju i da se u njoj može kretati pravom lahkoćom i sigurnošću. Ogromni napor i ustrpljivost, uložen u knjigu, nije uzaludan. I slušači bogoslovlja i dušobrižni kler, kao što i svaki svjetovnjak, naći će u knjizi preglednu, sigurnu i, razmjerno, lagano napisanu nauku o najdubljoj tajni kršćanske vjere. A što je jednako važno, knjiga dra Bakšića stoji na zamjernoj znanstvenoj visini, pa čini čast hrvatskoj bogoslovskoj znanosti. Ne možemo, stoga, drugo poželjeti, nego da Gospodin udijeli marljivom piscu snagu, te nam pruži još nekoliko ovako uspjelih dogmatskih djela. **Dr. N. Kolarek.**

Dr. Franjo Šanc, D. I.: Povijest filozofije, I. dio: Filozofija starih Grka i Rimljana, Zagreb 1942, 8⁰, str. 336 (Izdanje Knjižnice Života, niz. III, knjiga IV.)

Ispravno je mišljenje, da pisac povijesti filozofije ne može zatajiti svoga osobnog uvjerenja o pitanjima kojih se dotiče — sve kad bi to i htio. Pozoran i filozofski obrazovan čitalac će bezuslovno otkriti smjer kojim pisac plovi. Ali ga ne će otkriti toliki drugi, koji baš ovise o piščevom sudu. Za njih ne će biti mnogo koristi od knjige, koja se dosta jasno ne opredjeljuje ni lijevo ni desno. U velikom nizu suprotnih sustava, u slijedu pojedinačnih dubljih pitanja, i ocjeni njihove objektivne vrijednosti — daleko veći broj čitatelja želi znati, što se po piščevom mišljenju ima smatrati ispravnim i istinitim. Ne pišu se knjige samo za stručnjake; kad za njima posiže šire općinstvo, rekao bih, da ono ima i pravo tražiti od pisca, da ga ne ostavi u neizvjesnosti i ne prepusti sebi samome, već da mu kaže koliko vrijedi izneseni sustav. Dakako uz r a z l o g e, koji njegovo mišljenje opravdavaju. Samovoljno iznesene a nedokazane tvrdnje — niti će koga uvjeriti, niti ga zadovoljiti. Dobar pisac povijesti filozofije prema tome mora biti izgrađen filozof.

Takav filozofski izgrađeni pisac jest autor gore spomenutog djela. Prepuštajući stručnjacima da ocijene vrijednost u knjizi iznesenih sudova, ja želim odmah kod pojave ove knjige skrenuti pažnju na okolnost, da ovdje dobivamo djelo, kakovo nam je već odavna bilo potrebno. P. Šanc ističe napose, da želi u prvom redu udovoljiti onima, k o j i m a j e n a j v i š e s t a l o d o i s t i n e, p a m a k a r d r u g i t o g a i n e t r a ž i l i (str. 26). Osim toga, da će sve sisteme i raznovrsna mišljenja p r o s u đ i v a t i u s v i j e t l u p r a v e f i l o z o f i j e (str. 27). S pravom se nada, da će mu mnogi biti radi toga zahvalni, jer će upoznati ne samo pravu filozofiju, nego i vrijednost pojedinih u povijesti filozofije isticanih veličina.

Na ovu okolnost treba našu katoličku javnost napose upozoriti. Vrijednost skolastičke filozofije u naše doba istakli su nasljednici sv. Petra već mnogo puta — posebno od vremena Leona XIII. do Pija XII. Ali i sama je ta filozofija po svojim novijim predstavnicima i njihovim djelima opravdala pozive crkvenih glavara i zauzela dolično mjesto u

utakmici modernog kulturnog razvoja. Njezina se vrijednost očigledno ustalila u naše vrijeme otkad je dobrim dijelom napušten Kantov apriorizam i subjektivizam, a preko fenomenologije utrt put objektivizmu i realizmu. Protuslovlja u Kantovom sustavu nisu nijekali ni sami njegovi pristaše (Cohen, Hartmann, K. Fischer, Heidegger i dr.); danas taj sustav nije više dominantan kako je bio još pred pedesetak godina.

Još uvijek je međutim mnogo toga, što u filozofiji muti bistro gledanje. Našoj će omladini povijest filozofije, izgrađena i ocijenjena s gledišta »philosophiae perennis« biti pouzdanim vodičem u zamršenom previranju ljudske misli kroz stoljeća, a napose od vremena Descartesa i Bacona Verulamskog ovamo. Takova će povijest filozofije neosporno donijeti korist, jer čitatelja ne ostavlja u neizvjesnosti, već ga vodi k istini. Kad P. Šanc skolastičku filozofiju naziva pravom filozofijom i s njezina stajališta ocjenjuje ostale filozofske sustave, on se ne kreće u nekom subjektivnom okviru, nego stoji na objektivno utvrđenom temelju, što ga vjekovi ne razoriše. Filozofiji zdrava razuma je kršćanski nazor na svijet i život samo pojačao osnove.

Te prednosti pozitivnoga stava i ocjene s istaknutog stanovišta u nizanju filozofskih sustava, došle su do izražaja već u ovom prvom svesku, koji prikazuje filozofiju starih Grka i Rimljana. Tako kod suda o Platonu (str. 127), Aristotelu (str. 171), Diogenu (str. 207), Epikuru (str. 217), Ciceronu (str. 227), Filonu (str. 232), Platonu (str. 244) i dr. One će još jače doći do izražaja kod prikaza novovjeke filozofije.

Hrvatsku će javnost P. Šanc vrlo zadužiti ovim svojim ovako zasnovanim djelom o povijesti filozofije. Uz priznatu njegovu marljivost, jamačno ne ćemo dugo čekati na ostala dva sveska. **prof. A. Ž.**

Benedictus Henricus Merkelbach, O. P.: Mariologia, Parisiis, Desclée, De Brouwer et Soc. 8⁰, str. 424.

U predgovoru označio je pisac svrhu svoje knjige ovim riječima: »Naša je nakana podati kratko, jasno, metodičko i sintetičko izlaganje sviju osnovnih pitanja, koja se odnose na marijansko bogoslovlje; tako, da ono uzmogne biti učenicima škola na uporabu kod sticanja dovoljnog znanja o Bl. Majci Božjoj i Posrednici, i ujedno da bude kleru pravilo u propovijedanjima, po kojem će se istinita i dokazana nauka, sigurno i čvrsto utemeljena i oslonjena na dobre dokaze, moći razlikovati od pobožnog mišljenja sa sklizavim temeljem, od čistih mogućnosti bez ikakve vjerojatnosti.«

Ove programne riječi svoga djela auktor je doista u potpunom smislu riječi iskupio.

Čitavo djelo imade 4 dijela. I. dio: De B. Virgine in ordine ad Deum et Christum imade ova poglavlja: A) De Matre Dei in ordine temporis (q. I. Maria est vera Mater hominis Jesu; q. II. Maria est vera Mater Dei; q. III. Maria est Mater Redemptoris ac Adiutrix). B) De Matre Dei in aeterna Dei electione et praedestinatione. — II. dio: De B. Virgine Maria in seipsa seu de praerogativis Matris Dei. Taj dio imade ova poglavlja: A) De B. Virgine in ordine ad perfectionem animae seu de sanctitate Matris Dei. (Cp. I. De negativa Sanctitate Matris Dei: q. I. Mater Dei est immunis a peccato originali seu immaculate concepta; q. II. Mater Dei est immunis ab omni etiam minimo peccato actuali; q. III. Mater Dei est immunis a concupiscentia) Cap. II. De positiva Sanctitate Matris Dei seu plenitudine gratiae: (q. I. Mater Dei plenitudine gratiae est dotata; q. II. Mater Dei ex plenitudine gratiae supernaturaliter est operata). B) De B. Virgine in ordine ad perfectionem corporis. (Cap. I. De perfectione corporis in hac vita seu de Virginatate Matris Dei. Cap. II. De perfectione corporis post hanc vitam. (q. De gloriosa assumptione Matris Dei). — III. Dio: De B. Virgine in ordine ad nos. (q. I. Mater Dei est mater nostra adoptiva spiritualis; q. II. Mater Dei vere est mediatrix nostra;

q. III. Mater Dei est regina cunctorum angelorum et sanctorum, coeli et terae, atque totius universi). — IV. Dio: De nostra ad B. Virginem habitudine seu de nostris erga matrem Dei officiis (Q. De ipso cultu hyperduliae).

Iznešeni sadržaj dokazom je, da je pisac obuhvatio čitavu Mariologiju u potpunom njezinom okviru. Natanji pogledi u obradbu pojedinih traktata pokazuju, da auktorovu oku nije izmaklo nijedno pitanje, da se je obazreo na sve poteškoće, jednom riječju, da je obrazložio i dokazao svu pozitivnu nauku i osvijetlio sve probleme širokog područja Mariologije. Naročito treba istaknuti, da je osobito iscrpivo prikazano i osvijetljeno pitanje Marijinog općeg milosnog posredništva, o kojem se u posljednje doba u bogoslovskoj literaturi tako mnogo raspravlja. Sve pak svoje raspravljanje o tako širokom predmetu auktor je upravo majstorski podijelio i podao sistematsku i razređenu sliku cjelokupne građe. Izlaganje mu je jasno, rečenice kratke, stil gladak i bujan. Najteži problemi prikazani su najvećom lakoćom i jasnoćom. Dokazivanje je puno logičke sile, pregledno i jasno, a dokazi čvrsti i snažni. Pisac se iscrpivo služi sv. Pismom i tradicijom, a svagdje, gdje je to moguće, nastoji podati i neko objašnjenje iz razuma. Zacijelo Merkelbachova Mariologija jest dragocjeni prilog novijoj teološkoj literaturi uopće, a mariološkoj napose, jer su u njoj na tako privlačivi način prikazana sva mariološka pitanja i iznešeno sve, što je Crkva i teologija na ovom području dosada kazala.

Ova knjiga jest zacijelo prebogato vrelo znanja o Bl. Djevici Mariji, koje nam je auktor predao u laganoj i privlačivoj formi. Knjiga će stoga biti od velike koristi ne samo bogoslovima za sticanje bogoslovske izobrazbe nego i svećenicima u duhovnoj pastvi, koji će u njoj naći i bogato vrelo za propovijedi i pouku, i moćno pomagalo za proširenje svoje izobrazbe, i prikladan predmet za svoje meditacije. Pomno čitanje ove knjige još će ih više nadahnuti i oduševiti za plemenito natjecanje i rad u praktičnom širenju kulta Bl. Djevice Marije, za koju Bog hoće, da nam preko nje dolaze sva nebeska dobra i spasenje. Knjigu najtoplije preporučujemo. **Stj. B.**

G. St. Pašev: Sobstvenost-ta v svjetlina-ta na hristijanska-ta nravstvenost (La propriété à la lumière de la morale chrétienne). Posebni otisak iz Godišnjaka sofijskog sveučilišta«, bogoslovski fakultet, svez. XVII. (1939/40), 8⁰, str. 194, Sofija 1940.

Sistematsko nastojanje posljednjih nekoliko desetljeća za promjenom društveno-gospodarskih prilika u svijetu, dalo je auktoru povoda, da ispita odnos toga nastojanja prema kršćanstvu i u svijetlu kršćanskih načela. Svoju radnju je podijelio u 4 dijela. Prvi dio (str. 5—56) raspravlja o zajedništvu dobara u primitivnoj Crkvi, kako nam o tomu govore Evanđelja i Djela apostolska (materijalne životne potrebe Isusove i Njegovih učenika, život prvih kršćana), a zatim iznosi autorov sud o tim pojavama. Marksisti se još i danas pozivaju na »komunizam« prvih kršćana, kao da je u tom načinu života prikazano pravo životno načelo, kojemu oni hoće da ponovno dovedu čovječanstvo. A mišljenje autorovo, da ni sv. Pismo ni nauka crkvenih otaca ne pružaju oslona za osnovanu tvrdnju o prednosti života na zajedništvu materijalnih dobara — potpuno je ispravno i temeljito dokazano. On s pravom zabacuje mišljenje ruskih bogoslova, Olesnickoga i Egzemplarskoga (str. 35), od kojih prvi vidi u Jeruzalemskoj crkvi površno, a drugi idealno rješenje društveno-gospodarskih odnosa među ljudima. S pravom naglašuje auktor da u istaknutoj pojavi kod jeruzalemske crkvene općine nije došla do izražaja nikakova težnja za reformom dotadanjih društvenih ni gospodarskih odnosa, nego želja za pomoći bližnjega, osnovana na vjeri i ljubavi.

Anselmus Stolz: De sanctissima Trinitate, Friburgi Brisgoviae 1939. Herder et Co., 8^0, Str. 141.

Anzelmo Stolz O. S. B. i Herman Keller O. S. B. zamislili su izdanje priručnika za čitavu teologiju. Čitav taj ciklus bit će razdijeljen u 9 svezaka, a brojit će oko 128^0 str.

Pisci su započeli svoje djelo sa svezkom o presv. Trojstvu, koje je sastavio A. Stolz. Razpravljanje je podijeljeno na dva glavna dijela: pozitivni (Explicatio fidei Trinitatis usque ad definitionem divinitatis Spiritus sancti) i spekulativni (Intellectus fidei Trinitatis).

Značajka je ovog udžbenika ponajprije u tome, što sustavno iznosi filozofsko-historijske teorije o postanku i razvitku vjerovanja u presv. Trojstvo i podaje opširniji uvid u historijat pojedine dogmatske istine. Posebna je pak njegova odlika, što natanje iznosi i razlaže, kako su pojedine zasade uzvišenog misterija osvjetljene u filozofskoj spekulaciji grčke i latinske patristike i skolastike. Treba spomenuti, da je razglobom trojstvenog sadržaja u svijetlu filozofske koncepcije sv. otaca ubačeno u nedokučivi misterij mnogo svijetla, napose u odnosu presv. Trojstva prema svijetu i unutarnjem duhovnom, milosnom čovječjem životu. Žaliti je tek, što je auktorovo razglabanje u ovom pogledu katkad prekratko, tako, da nam zaključak nije uvijek i u svakom obziru potpuno objašnjen. Nema dvojbe, da je auktor svojim načinom obradbe upotpunio dosadanji način prikazivanja i obrađivanja tajne presv. Trojstva. Upotpunjujući tako dosadanju argumentaciju obiljem dokaza iz historije te patristike i skolastike, auktor je bez sumnje veoma zadužio bogoslovnu literaturu. Zbog jasnoće i konciznosti djelo može dobro poslužiti i kao udžbenik na bogoslovskim učilištima. **Stj. B,**

Dr. P. Ivanišić: Nauka Antonija Krapovickog, kijevskog metropolite o istočnom grijehu. Đakovo 1942., str. 30

Metropolita Antonij došao je iz Rusije kao izbjeglica za vrijeme prvog svjetskog rata te je živio u Hrvatskim Karlovcima, gdje je i umro. Iza njegove smrti napisao je g. 1939. prof. dogmatike u Beogradu dr. J. Popović, da nitko »u novije doba nije tako silno uticao na pravoslavnu misao kao blaženi mitropolit Antonije«, koji je »pravoslavnu misao preneo sa skolastičko-racionalističkog puta na blagodatno-podvižnički, jer ništa nije tuđe pravoslavlju kao bezživotni skolasticizam i ledeni racionalizam«. G. 1926. izdao je mitropolit Antonij knjigu: Dogmat iskupnjenija (ruski), gdje u jednom dijelu raspravlja o istočnom grijehu (str. 50—54). Antonijevu koncepciju o istočnom grijehu dr. P. Ivanišić podvrgava razglobu i kritici. Metropolit Antonij poriče opstojnost istočnog grijeha u katoličkom smislu. On zastupa posve Pelagijevo stanovište, da je Adamov osobni grijeh naškodio samo njemu, a ne potomcima. Smrt nije kazan za grijeh, koji bi mi primili od Adama, nego je ona kazan za osobne grijehe svijeta, jer svi ljudi griješe. Adam nije uzrok grijeha svijeta, nego je on prvi sagriješio, dao primjer, pokazao put i otvorio vrata, kojim je ušao grijeh. Mi nijesmo po naravi griješni, ili zato, jer rođenjem dolazimo od Adama. Mi bismo bili griješnici i onda, kad ne bismo potjecali od Adama. Bog nam je naime dao narav sklonu na grijeh, i po toj sklonosti mi uistinu postajemo griješnici.

Iznoseći Antonijevu nauku pokazuje dr. I., kako ona posve iskrivljuje narav istočnog grijeha, pače, kako poriče samu njegovu bit. Dr. I. nadalje ruši svaki oslon, na koji se upire Antonijeva argumentacija. To je ponajprije Antonijevo krivo tumačenje teksta apostol. Pavla: **ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον** — in quo omnes peccaverunt — u kojem svi sagriješiše (Rim. 5, 12) Dr. I. pokazuje nemogućnost Antonijeve egzegeze navedenih riječi, po kojoj bi izlazilo, da smrt zato prelazi na sve ljude, jer svi osobno griješe. I za drugi argumenat, koji Antonije za svoju tezu iznosi iz riječi sv. Ivana Zlatoustog: »Da se jedan kazni radi tuđe krivnje, to se ne čini sasvim pravednim«, pokazuje dr. I. da ne vrijedi. Nagla-

sujući naime poznato i opravdano načelo, da se za shvaćanje nejasnog mjesta treba obazreti i na druga jasnija mjesta, iznosi dr. Iv. mjesta, gdje sv. Ivan jasno naglašuje kat. nauku. Sam srpski bogoslov dr. D. Jakšić u monografiji o sv. Ivanu Zlatoustom izričito veli, da je sv. Ivan Zlatousti imao o istočnom grijehu Augustinovu, a ne Pelagijevu koncepciju. Budući da metropolit A. konačno ističe, da je njegovo shvaćanje istočnog grijeha u skladu s kršćanskom tradicijom, iznosi dr. I. najstarija svjedočanstva: Barnabe, Justina, Ireneja, Origena, Augustina, Bazilija i Atanazija, kojih je nauka posve oprečna ovome, što tvrdi mitropolit Antonije.

Tako eto ova kratka raspravica osvjetljujući krivo shvaćanje istočnog grijeha, koje iznosi mitropolit Antonije, daje novi dokumenat nesigurnosti i lutanja istočnog bogoslova, odijeljenog od Petrove pećine.

Stj. B.

P. Dr. Christophorus Berutti O. P.: Institutiones iuris Canonici. Volumen IV.: **De Rebus.** Taurini - Romae 1940. Ed Marietti, 8⁰, pag. XX—562.

Ova je knjiga četvrti svezak (Vol. IV) autorovih Institucija kanonskoga prava, koje treba da budu izdane u svega šest svezaka, od kojih su do sada objavljena tri: I.: Normae generales (1936), III.: De religiosis (1936) i VI.: De delictis et poenis (1938). Ovaj četvrti svezak obradjuje treću knjigu Kodeksa kanonskog prava: Stvari (De rebus), ali ne podpuno, jer od šest dielova (Partes), koliko ih ima treća knjiga Kodeksova, autor posvema izpušta prvi (De sacramentis) sa ženitbenim pravom i peti (De beneiiciis aliisque institutis ecclesiasticis non collegialibus). Kanonskopravne odredbe o sakramentima ne izlaže, nego to ostavlja moralci i pastoralci. To ne smatramo posve opravdanim, napose što se tiče ženitbenog prava, ni u pogledu slušača, kojima je knjiga u prvom redu namienjena, jer se kanonsko-pravni propisi ne daju i ne mogu, stručno, kako treba, dati ni u moralnom ni u pastirskom bogoslovlju. Tim izpuštanjem postaje knjiga, obćenito uzeto, manjkavom i manje uporabljivom. Nadarbinsko pravo, koje takodjer izpušta, obećaje autor obraditi u drugom svezku (II.: De personis in genere et de clericis), koji ima uskoro izaći. Ni to ne možemo odobriti, jer se time narušava ono »sveto pravilo«, koje se po poznatom dekretu S. C. Seminar. (Cum novum, 7/8, 1917, AAS, 1917, 439) ima obdržavati i po kojemu se razdioba svih učbenika kanonskog prava mora točno prilagoditi razdiobi Kodeksa.

Inače se i ovaj svezak Beruttijevih institucija odlikuje osobitom jasnoćom izlaganja. Kako je knjiga u prvom redu školski učbenik donosi književnost i naučni aparat dosta umjereno, a isto tako i poviestne podatke. Djelo Beruttijevo osobito preporučamo studentima sv. bogoslovlja. **Dr. F. H.**

P. Matthaeus conte a Coronata O. M. C.: Institutiones iuris canonici. Volumen III.: **De processibus.** Taurini-Romae 1941. Ed. Marietti. 8⁰. pag. 717.

God. 1939. izdao je uvaženi kanonistički pisac Coronata prvi i drugi svezak svojih Institucija kanonskoga prava u drugom izdanju (vd. Bogoslovska Smotra, 1940. str. 308), a sada evo i trećega svezka, u kojemu je obradjeno kanonsko procesno pravo.

Ovo je novo izdanje prema prvomu (1933) u svemu, gdje je to autor smatrao potrebnim, izpravljeno i nadopunjeno, naročito su dodana sva nova rješenja i naputci sv. Stolice na području procesnog prava. U sam tekst i gradivo knjige nije pisac u novom izdanju mnogo dirao niti mienjao. Zato se suviše ne obazire ni na noviju književnost (tako n. pr. nema spomena za: Lega-Bartocetti, Commentarius in iudicia eccle-

siastica I—III, Romae 1938 sqq., Johson, De processibus matrimonialibus exceptis, Romae 1937. itd.), što ne možemo posvema odobriti.

Kako i najnovija izdanja priručnika na području crkvenog prava brzo postaju netočna i manjkava vidi se n. pr. iz tvrdnje autorove na str. 437., da se odredbe kk. 1903. i 1989. o obnovi postupka u ženitbenim parnicama odnose samo na vinkularne, a ne i na parnice o rastavi od stola i postelje, dok je medjutim u samoj godini ovoga izdanja objavljeno protivno rješenje sv. Stolice (C. I. 8. apr. 1941, AAS. 1941, 173).

Inače je i ovaj treći svezak priručnika u svemu na zamjernoj visini, pa ga s naročitom pohvalom svima najbolje preporučamo. **Dr. F. H.**

Felix M. Cappello S. J.: Tractatus canonico — moralis: De Sacramentis. Vol. III.: **De extrema unctione.** Taurini-Romae 1942. Ed. Marietti. 8⁰, pag. XVI-266.

Plodni i uvaženi isusovački autor Cappello, profesor na orientalnom zavodu u Rimu, izdao je od g. 1928. ovamo u tri svezka (svega 6 knjiga) vrlo dobru obradbu prvoga diela (De sacramentis) treće knjige Kodeksove (De rebus) pod naslovom: Tractatus Canonico-Moralis De Sacramentis. U tom je obsežnom djelu izložena sva nauka o sakramentima u podpunosti: s dogmatskog, moralno-pastoralnog i kanonskopravnog gledišta, a svagdje su ujedno dodani nauka i propisi Istočne Crkve — sjedinjene i nesjedinjene (Orientales dissidentes). Pojedini svezci ovoga djela doživjeli su već više izdanja. Ovaj svezak, koji je pred nama, obradjuje sakramenat Posljednje pomasti, a izdana je sada u drugom popravljenom te nadopunjenom izdanju; ovaj puta kao Volumen III (prije Vol. II/2), jer je po redu treća knjiga cjelokupnog djela.

Ova vriedna knjiga izlaže izcrpivo i podpuno svu nauku i sve propise o tom sv. sakramentu s izvanrednim poznavanjem predmeta, i donosi i obsežni popis stručne književnosti starije i novije.

Knjigu preporučamo posebice župnicima i ostalim dušobrižnicima, kojima je u prvom redu namienjena. **Dr. F. H.**